Jon Elster
Psicología política

gedisa

Jon Elster

PSICOLOGÍA POLÍTICA

Serie Cla•De•Ma
Política

PSICOLOGÍA POLÍTICA

Jon Elster

gedisa
editorial

© Jon Elster

Traducción: Alcira Bixio

Cubierta: Juan Pablo Venditti

Primera edición, septiembre de 1995, Barcelona
Segunda edición, octubre de 2019, Barcelona

Derechos reservados para todas las ediciones en castellano

© Editorial Gedisa, S. A.
Avenida Tibidabo, 12, 1o.
08022, Barcelona, España
Tel. 93 253 09 04
gedisa@gedisa.com
www.gedisa.com

ISBN: 978-84-17835-56-9

Queda prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio de impresión, en forma idéntica, extractada o modificada, en castellano o cualquier otro idioma.

Indice

PREFACIO 11

Introducción: ¿Por qué la psicología política? 13
Teorías versus mecanismos 13
Individualismo metodológico 19
La formación de las creencias y los deseos 22
La psicología política de las revoluciones 25
La psicología política
de la creación de las constituciones 33

1. **Un historiador y lo irracional: Una interpretación de *Pan y circo*** 48
Las tres etapas del euergetismo 49
La autoridad en el Mundo Antiguo 54
Sociología comparativa 57
La teoría de la elección de Veyne 59
Veyne: crítico y víctima del funcionalismo 66
Ideología 68
La lucha por el reconocimiento 74

2. **Negación interna y negación externa: Ensayo sobre la sociología de Ibansk** 84
La lógica de la negación 86
Algunos antecedentes históricos 91
Los fundamentos de la sociología de Ibansk 94
Oposición interior y oposición extranjera 100
Poder e impotencia 106

3. **La psicología de Tocqueville I** 115
Un ejemplo del razonamiento de Tocqueville 117
Los prejuicios de Tocqueville 120
Las contradicciones de Tocqueville 126

4. **La psicología de Tocqueville II** 151
La anatomía del espíritu según Tocqueville 154
Deseos y oportunidades 176
Los efectos de difusión, compensación
y concentración 192

INDICE TEMÁTICO 209

Para Kathy, Lorraine y Minnie

Abreviaturas

AP *Archives Parlamentaires. Série I: 1789-1799*, París 1875-1888, vols. 8-30.

PC Paul Veyne, *Le pain et le cirque*, París, Editions du Seuil, 1976.

BC Paul Veyne, *Bread and Circuses* (traducción abreviada del anterior), Londres, Allen Lane, 1990.

DA Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, Nueva York, Anchor Books, 1969. [Versión castellana: *La democracia en América*. 2 vols. Madrid, Alianza editorial, 2ª ed., 1985.]

FC M. Farrand (comp.), *Records of the Federal Convention*, New Haven, Yale University Press, 1966, vols. I-II.

YH Alexander Zinoviev, *The Yawning Heights,* Nueva York, Random House, 1979. En ocasiones modifiqué algo la traducción basándome en una versión francesa en general superior (*Les hauteurs béantes*, Lausana, *L'Âge d'Homme*, 1977). [Versión castellana: *Cumbres abismales*. Madrid, Encuentro S. A. Ediciones, 1980.]

RF Alexander Zinoviev, *The Radiant Future*, Nueva York, Random House, 1981. [Versión castellana: *Radiante porvenir*. Barcelona, Ibérica de Ediciones y Publicaciones, 1980.]

Prefacio

Hace diez años publiqué las primeras versiones de los capítulos 1 y 2 de este libro como un estudio sobre Paul Veyne en *Informations sur les Sciences Sociales* (1980) y como una nota crítica sobre Alexander Zinoviev aparecida en *Archives Européennes de Sociologie* (1980). En el primer artículo mostraba que Veyne había recibido una profunda influencia de Hegel y Tocqueville y continuaba diciendo:

> A estos dos puntos de referencia interna del libro hay que agregar un tercero que clarifica la obra y al mismo tiempo recibe luz de ella: *Cumbres abismales* de Alexander Zinoviev. Las afinidades y los contrastes que existen entre las sociedades autoritarias, democráticas y totalitarias han de permitirnos reelaborar la sociología política sobre bases nuevas y sólidas, haciendo permanentes referencias a Veyne, Tocqueville y Zinoviev.

En la nota de introducción al segundo artículo decía yo aproximadamente lo mismo:

> Por una feliz coincidencia, leí el trabajo de Zinoviev al mismo tiempo que *Pan y circo* y cuando releía también *La democracia en América*. De vez en cuando tendré la oportunidad de señalar algunos de los muchos puntos en los cuales coinciden los tres libros, un tema al que espero poder dedicarle en el futuro un estudio separado.

Con frecuencia pensé llevar adelante el proyecto, pero sólo en 1989 tuve la ocasión de hacerlo. Aquel año fui invitado por CREA de L'Ecole Polytechnique de París y el Instituto Raymond Aron, junto con mi colega Stephen Holmes, de la Universidad de Chicago, a dictar una serie de conferencias sobre Tocqueville. En aquella ocasión elegí como tema "La psicología de Tocqueville", que es el asunto que trato en los

capítulos 3 y 4 de este libro. Tuve entonces la idea de retomar los artículos sobre Veyne y Zinoviev y ver si valían lo suficiente para incluirlos, junto con el texto más reciente sobre Tocqueville, en una breve publicación de psicología política. Al releerlos, encontré algunos pasajes oscuros y un estilo ocasionalmente grandilocuente que me dio dentera, pero también hallé elementos más claros partiendo de los cuales, según pensé, podía elaborarse algo. Tuve que hacer muchas revisiones antes de aceptarlos y agregué además un capítulo introductorio en el cual trato de explicar por qué la psicología política, durante mucho tiempo dejada de lado y —a pesar de todos los intentos— inexistente como disciplina intelectual, ofrece un medio particularmente provechoso para comprender los grandes acontecimientos y movimientos históricos, tanto del pasado como del presente.

El libro fue extensa e intensamente revisado en el caso de la traducción inglesa, principalmente por las mismas razones que me llevaron a revisar los artículos originales. Resultó así que varias argumentaciones que, a mi modesto entender, sonaban plausibles y hasta apremiantes dichas en francés, no sobrevivieron a la traducción en el sobrio inglés. Aunque no exactamente ilegibles, esas frases debían demasiado a mi deseo de que resultaran concisas y elegantes en un idioma que yo no dominaba del todo. Por lo demás, hice varios cambios para que no se superpusieran con mis otros libros en inglés. Pido disculpas si no lo logré totalmente. Pero lo cierto es que sentí que no podía eliminarla sin trastornar el equilibrio del libro.

Introducción

¿Por qué la psicología política?

Los primeros cuatro capítulos están dedicados a defender la idea de que la psicología política merece considerarse una disciplina importante y relevante. En los detalles de esos análisis podrá encontrarse la respuesta a la pregunta que formulamos en el título. El propósito de esta introducción es brindar una aclaración preliminar describiendo la función y el alcance de esta disciplina, señalando la cuestión central que plantea, dando algunos ejemplos y explicando el método que elegí para hacerlo.

Teorías versus mecanismos

Comenzaré por el primero de estos dos conceptos. ¿Por qué, al explicar un enfoque teórico suele considerarse útil concentrarse en los autores antes que en la teoría misma? Aunque Veyne, Zinoviev y Tocqueville sean escritores brillantes, ¿no podría acaso ese estilo espléndido constituir un obstáculo a cualquier exposición sistemática de una teoría coherente? ¿Es necesario que alguien sea un genio para cultivar la filosofía política?

Mi respuesta es que la elección de esos tres escritores garantiza por sí misma cierto grado de coherencia, aun cuando haya sido en gran medida accidental y post factum.

Desde Aristóteles hasta los actuales teóricos de la política, los pensadores han propuesto innumerables tipologías de regímenes políticos. Cada una de ellas tiene sus ventajas y sus inconvenientes, y ninguna está en condiciones de pretender una categoría especial o alguna relación particularmente íntima con la naturaleza de las cosas. El hecho de elegir a Veyne, Zinoviev y Tocqueville sugiere una división de los sistemas políticos en regímenes autoritarios, totalitarios y democráti-

cos. Podríamos preguntarnos si esa división en tres es exhaustiva o si tales categorías son mutuamente excluyentes; la respuesta en ambos casos debe ser negativa. Las ciudades-estados italianas, por ejemplo, no podrían incluirse cabalmente en ninguna de esas categorías. De acuerdo con Tocqueville, la democracia no sólo contiene el germen de un totalitarismo ubicuo e intrusivo (por más suave y protector que pueda ser), sino que además conlleva el riesgo de crear una aristocracia industrial que, a su vez, podría crear una nueva clase de autoritarismo, tendencias que podrían desarrollarse dentro del marco democrático antes que reemplazarlo. Los regímenes históricos forman un mosaico infinitamente más matizado que el que ofrece la triple división sugerida antes.

Evidentemente, podría dársele una seudosolución a este seudoproblema, introduciendo la idea de los regímenes mixtos, del mismo modo en que el marxismo introdujo el concepto de una formación social para soslayar la rígida distinción entre modos de producción. Esto nos permitiría, por ejemplo, considerar el conjunto de los regímenes históricos dentro de un triángulo que tuviera por ángulos los tres regímenes "puros". De todos modos, no vale la pena profundizar esta idea. La distinción entre regímenes autoritarios, totalitarios y democráticos me parece provechosa sencillamente porque una gran proporción de los regímenes históricos entra dentro de alguna de las tres categorías y porque mediante esta división es posible identificar y analizar los mecanismos psicológicos presentes en *todos* los regímenes. En otras palabras, estos tres tipos de regímenes proporcionan la suficiente diversidad y la suficiente variedad para abarcar también aquellos que tienen instituciones diferentes. Una tipología de los *regímenes* es una construcción frágil y artificial que sólo sirve a propósitos limitados. En cambio, un catálogo de los *mecanismos* es un instrumento más sólido y más útil.

Mecanismo: ésa es la palabra clave. Y aparecerá muchas veces en este libro. En mi opinión, el progreso de las ciencias sociales no estriba en la elaboración de teorías generales tales como el materialismo histórico, la sociología parsoniana o la teoría del equilibrio económico. El objetivo de tales teorías —establecer proposiciones generales e invariables— es, y continuará siendo, un sueño ilusorio.[1] A pesar de la creencia contraria tan ampliamente difundida, la alternativa al pensamiento nomológico no es un método idiográfico meramente

descriptivo o narrativo. Entre estos dos extremos es necesario incluir el estudio de los mecanismos. No propongo una definición formal, sino que únicamente daré una descripción informal: un mecanismo es un modelo causal específico que puede reconocerse una vez ocurridos los hechos, pero que difícilmente pueda vislumbrarse con anterioridad. Algunos ejemplos han de aclarar este concepto.

En los capítulos 1 y 4 examino los mecanismos del "síndrome de las uvas verdes", en el cual los deseos se adaptan a los medios con que se cuenta para satisfacerlos. También puede observarse el mecanismo opuesto, porque a veces queremos lo que no podemos obtener, precisamente porque es inalcanzable. Si consideramos la conducta de los ciudadanos que viven bajo un régimen totalitario, podemos observar que aquellos que condenan la libertad de que goza Occidente y ponen el acento en los males de la sociedad occidental, se parecen mucho al zorro de la fábula de La Fontaine. Entre aquellos que tienen un punto de vista opuesto, habrá algunos que deseen la libertad que les falta por lo que la libertad misma vale y habrá otros que la deseen simplemente porque no pueden tenerla. No hay ninguna razón a priori para que los tres caracteres no puedan existir simultáneamente y no hay modo de saber con anticipación hasta qué punto podrían darse todos ellos.

En el capítulo 4 analizo la formación de las creencias y los gustos como el resultado del deseo de concordar, no con la situación externa, sino con las creencias y los gustos de los demás. También en este caso puede observarse el mecanismo opuesto: la formación de las creencias y los gustos como el resultado de un deseo (inconsciente) de ser diferente. Este fenómeno, que no debe confundirse con la mera indiferencia hacia los demás (véase el capítulo 2), puede coexistir con el acatamiento en una relación constantemente cambiante. La conducta electoral, por ejemplo, ha sido analizada desde ese punto de vista: ciertos votantes tienden a apoyar al candidato con más posibilidades de resultar ganador (el llamado "efecto de la corriente popular" o "efecto exitista") y otros tienden a identificarse con el que se estima que ha de perder (el "efecto perdedor").[2]

Hay un tercer ejemplo que incluye el delicado tema de la motivación altruista.[3] Algunas personas son incondicionalmente altruistas, en el sentido de que al hacer contribuciones

de caridad no se dejan influir por la cantidad que donen los demás. Los altruistas condicionales se dividen en dos grupos; están aquellos que se adhieren a una norma que les impide donar menos que sus pares y los que adoptan el enfoque utilitario que los lleva al resultado opuesto: si los demás donan grandes sumas los beneficiarios pasan a estar en mejor condición, por consiguiente (suponiendo la utilidad marginal declinante del dinero) la propia contribución se hace menos eficaz; todo ello provoca que los altruistas condicionales utilitarios se sientan menos inclinados a hacer donaciones. También en este caso, las elecciones constituyen un buen ejemplo. En la medida en que una alta concurrencia a las urnas puede considerarse como un bien público, en ausencia del cual la democracia podría tambalear, un voto individual podría considerarse como una donación a la comunidad. Para algunos, la obligación de emitir su voto es más apremiante cuando hay una inclinación promedio mayor para hacerlo; mientras que para otros, esa obligación se vuelve más necesaria si saben que son muchos los que han decidido no cumplirla.

Puede obtenerse otro ejemplo interesante de la psicología de la envidia, tema que trataremos más extensamente en el capítulo 4. Hay dos mecanismos mediante los cuales se determinan los objetos de envidia. Por un lado, está el *efecto de difusión*, mediante el cual el hábito de la envidia tiende a extenderse. Según Plutarco, una vez que se ha establecido, el hábito de envidiar a los enemigos "es contagioso; luego comenzamos a odiar y envidiar a los amigos".[4] Por el otro lado, está el *efecto de compensación*: si envidiar es negar una salida de escape, se hace necesario buscar otra. (Sobre estos dos mecanismos, véase el capítulo 4 *infra).* Volviendo a Plutarco, recordemos que él sostiene: "puesto que la envidia es un hecho de la vida, descarguémosla en nuestros enemigos, pues esto nos hará más agradables ante nuestros amigos al liberarnos de nuestra envidia potencial".[5] En lugar de llegar a la conclusión de que Plutarco se contradice a sí mismo, podemos interpretar sus palabras de modo más caritativo suponiendo que lo que quiso decir es que ambos mecanismos pueden presentarse, pero en diferentes ocasiones.

Cualquiera que afirme dos proposiciones opuestas en realidad se está contradiciendo. No podemos sostener al mismo tiempo que los hombres prefieren lo que tienen a lo que no pueden tener y que prefieren lo que no pueden tener; que

piensan como los demás y que piensan al revés que los demás; que están dispuestos a dar más cuando los otros dan más y que están dispuestos a dar más cuando los otros dan menos; que envidiar a los enemigos fortalece la tendencia a envidiar a los amigos y que la debilita. Si una de las proposiciones es verdadera, la otra es necesariamente falsa. Pero *podemos* sostener, sin temor a contradecirnos, la existencia de dos mecanismos contrarios. El rasgo distintivo de un mecanismo es, no que pueda aplicárselo universalmente para predecir y controlar los acontecimientos sociales, sino que represente una cadena causal, suficientemente general y precisa para que podamos aplicarla en situaciones ampliamente diferentes. Un mecanismo es mucho menos que una teoría, pero es mucho más que una mera descripción puesto que puede servir de modelo para comprender otros casos que no se hayan presentado antes.

Pasar de una pluralidad de mecanismos a una teoría unificada significaría poder identificar con anticipación las condiciones en las cuales se desencadenaría uno u otro mecanismo. ¿En que circunstancias las personas estarían dispuestas a dar más si los otros dan más? O, alternativamente, ¿cuáles son las características de aquellos que dan más cuando los otros hacen lo propio? Yo sostengo que las ciencias sociales no pueden hoy identificar tales condiciones y lo más probable es que nunca puedan hacerlo. Empleando procedimientos experimentales, con frecuencia se pueden establecer proposiciones generales del siguiente tipo. En condiciones C_1, C_2,... C_n, observamos el mecanismo M_1. En condiciones C'_1,C'_2,... C'_n observamos el mecanismo M_2. Sin embargo, en el mundo real, la cantidad de las permutas posibles de las condiciones es demasiado grande para que podamos establecer el mecanismo característico que opera en cada una de ellas. Por ello es que la psicología social fundamentada experimentalmente es indispensable y también insuficiente. Es indispensable porque puede fomentar mecanismos en estado puro que de otro modo podrían pasar inadvertidos y es insuficiente porque, fuera del laboratorio, tiene muy poco poder de predicción.[6]

El hecho de identificar los mecanismos también puede ser útil en otro sentido. Las correlaciones entre las diferentes pautas de conducta que los estudiosos de las ciencias sociales pueden identificar tienden, aun cuando se las considere significativas desde el punto de vista estadístico, a ser bastante débiles. En tales casos, deberíamos preguntarnos si una corre-

lación débil no oculta en realidad dos correlaciones fuertes, una positiva y otra negativa.[7] Imagínese, por ejemplo, que descubrimos que existe una débil tendencia de la gente a donar más a las obras de caridad cuando los otros también dan más. Esa tendencia bien puede ser el efecto neto de los dos mecanismos opuestos que mencioné antes, sólo que la norma de reciprocidad resultó ser algo más fuerte (guiando la conducta de una mayor cantidad de gente, o guiando la conducta de la gente la mayor parte de las veces) que la reacción utilitaria.

O tomemos otro ejemplo no hipotético: el tan celebrado hallazgo de Walter Mischel de que la consistencia transituacional de la conducta tiende a ser bastante débil.[8] La gente puede ser agresiva en su lugar de trabajo y gentil en su hogar; egoísta en una situación y altruista en otra. Atendiendo al enfoque que nos ocupa, este hallazgo puede entenderse de dos modos diferentes. Por un lado, uno puede considerar que la situación es la que desencadena el mecanismo. Por el otro lado, podemos sin embargo sostener la existencia de dos tipos diferentes de individuos. Aunque en el capítulo 4 trataremos este tema con más profundidad podemos anticipar la idea de que algunas personas están sujetas al *efecto de difusión*, de modo tal que, por ejemplo, la capacidad para posponer la gratificación en una esfera le crea un hábito general de hacer lo mismo en todos los terrenos de la vida.[9] El que hace dieta para mantener la línea debería poder dejar de fumar más fácilmente. Otros individuos están sujetos al *efecto de compensación*, de modo tal que si se niegan una salida de escape en un terreno, tienen la necesidad de encontrar otra. Los que hacen dieta tendrían más dificultades para dejar de fumar, si necesitan darse un respiro de vez en cuando y premiarse por los esfuerzos que les exige el hecho de comer menos.[10] En tales casos una correlación conjunta débil estaría ocultando la presencia de correlaciones opuestas fuertes en un nivel menos general.[11]

Un comentario final sobre los mecanismos. De los ejemplos dados podría inferirse que los mecanismos son esencialmente psicológicos. Sin embargo, podemos emplear los mecanismos psicológicos como elementos para la construcción de mecanismos sociológicos. En el análisis que presentaré luego sobre la conducta revolucionaria señalo, por ejemplo, cómo motivaciones heterogéneas pueden interactuar a fin de crear un efecto de bola de nieve que ninguna de ellas podría haber

provocado por sí sola. En el capítulo 4 muestro cómo algunos de los mecanismos psicológicos identificados por Tocqueville pueden interactuar a fin de explicar los fenómenos sociales en gran escala. Como los mecanismos que se desarrollan en el nivel individual, estas estructuras interactivas son en gran medida contingentes. No podemos predecir cuándo ha de darse la suma de las motivaciones individuales necesarias para generar un fenómeno conjunto.

Individualismo metodológico

La importancia de la psicología política está vinculada con el postulado del individualismo metodológico, una doctrina muy criticada pero que, correctamente entendida, es esencialmente trivial.[12] Pues no implica ni una perspectiva atomista (supone que las relaciones entre los individuos no siempre pueden reducirse a sus predicados monádicos) ni egoísta (es compatible con cualquier conjunto específico de motivaciones), ni una elección racional (también en este caso es perfectamente neutral), ni el carácter innato o "dado" de los deseos (concuerda con la opinión de que la sociedad —es decir los demás individuos—, da forma a los deseos), ni, finalmente, el individualismo político (al ser una doctrina metodológica es compatible con cualquier orientación política o normativa).

No obstante, esta doctrina debe admitir su culpabilidad ante la acusación de reduccionismo por su pretensión de explicar lo complejo mediante lo simple, el principio que ha impulsado el progreso científico ante todas las clases de oscurantismo holístico.[13] Como cualquier tipo de reduccionismo a veces ha sido aplicado prematuramente o con excesivo entusiasmo, teniendo en cuenta los instrumentos científicos disponibles. Por consiguiente, la crítica de Descartes que hacía Pascal no se fundaba en que aquel abrazara el atomismo, sino en que quisiera instrumentarlo:

"Brevemente debemos decir: «Esto está hecho por imagen y movimiento» porque es verdadero. Pero decir que son ambas cosas y construir la máquina es ridículo. Porque es inútil, incierto y doloroso." (*Pensées,* 79.)

Una vez dicho esto, debemos cuidarnos de no confundir la sustancia de una doctrina con los abusos a los que se la ha

sometido. Podemos admitir que muchas explicaciones "económicas" de las revoluciones son ridículas, no obstante hay que señalar que los actores que están sobre el escenario revolucionario son hombres y no clases. (Veremos en esta misma introducción cómo el desarrollo de una revolución puede entenderse en la perspectiva ofrecida por el individualismo metodológico.) Tampoco podemos hablar de las instituciones sociales como si éstas fuesen monolíticas porque esencialmente son conjuntos de seres humanos. Si no lo fueran, ¿cómo podríamos explicar su corrupción y la erosión de su autoridad? Y si para explicar su inestabilidad debemos hacerlo en el nivel de los individuos, ¿no deberíamos ofrecer el mismo tipo de explicación para su estabilidad?

El individualismo metodológico nos dice que hay que estudiar la acción humana individual como el elemento básico que conforma los fenómenos sociales conjuntos. De un modo general, cualquier acción puede explicarse por las motivaciones y las creencias de los actores.[14] (Esto no es una implicación del individualismo metodológico sino un axioma que se sigue de la definición de acción, como algo distinto de la mera conducta.) Un caso típico y muy importante es aquel en el que el actor elige la acción que por buenas razones le parece la más adecuada para alcanzar sus fines, es decir el caso de la elección racional.[15] Sin embargo, en una gran cantidad de casos, los psicólogos y los teóricos de la decisión mostraron que la acción no se ajusta a ese paradigma. A veces las creencias que la sostienen no son plenamente racionales (véase *infra*). A veces hay una discrepancia, pues la acción que en verdad se realiza es diferente de la que habrían dictado las motivaciones y las creencias del actor. Dos casos importantes son los de la debilidad y la excesiva voluntad, que discutiremos en los capítulos 4 y 1 respectivamente.

Hay una amplia y variada gama de motivaciones: sustantivas y formales, conscientes e inconscientes, egoístas y no egoístas, con miras al futuro y con miras al pasado. En el capítulo 4 sostengo que los motivos más importantes son la ventaja (o el interés), las pasiones y las normas sociales. Todas ellas son, por decirlo así, motivaciones sustantivas. Se encuadran dentro de un esquema de motivaciones formales, que incluyen actitudes de riesgo, incertidumbre y el futuro distante. Lo que con frecuencia determina la conducta de un actor en el terreno político es no tanto lo que desea y la fuerza con que

lo desea, sino más bien la aversión al riesgo o su preferencia por el momento actual antes que por el futuro. El "valor de decisión" de una experiencia puede, por estas razones entre otras, diferir de su valor inherente.

Las motivaciones pueden ser conscientes o inconscientes. Como lo explicaremos más detalladamente en el capítulo 1, uno debería cuidarse de atribuirles a los impulsos inconscientes propiedades que sólo son privativas de los deseos conscientes. Con todo, podría ser igualmente errado negar la existencia de las motivaciones inconscientes, aun cuando su forma precisa de operar continúe siendo un misterio.

Además, las motivaciones pueden clasificarse por la forma en que tienen en cuenta los efectos que ejerce una acción sobre otra persona. Por razones puramente lógicas, debemos darles un lugar destacado a las motivaciones egoístas.[16] Esto no descarta por supuesto la posibilidad de que en el mundo real el altruismo y la envidia (véase el capítulo 4) sean igualmente importantes.

Finalmente, podemos hacer la distinción entre las motivaciones racionales, que están orientadas hacia el futuro, y aquellas que acarrean consigo el pasado. Un actor racional es aquel que está dispuesto a olvidar el pasado. Es alguien que, por ejemplo, no busca venganza a menos que le convenga para el futuro ganarse la reputación de persona que no perdona.[17] Aquellos que son incapaces de desprenderse del pasado pueden quedar sujetos a un mecanismo cognitivo llamado con frecuencia "la falacia del costo irrecuperable" o (en referencia a algunos fenómenos que la encarnan), el efecto "Concorde" o el efecto "Vietnam". O bien pueden sentirse atrapados por una norma social que les dice que deben devolver bien por bien y mal por mal, sin fijarse en las consecuencias de tal actitud.

De manera similar, la cognición varía tanto en lo relativo a sus objetos sustantivos como en lo que se refiere a sus modalidades. La opinión humana se dirige hacia los hechos individuales (¿qué intenta hacer mi rival?), hacia las conexiones causales generales (¿qué podrá reducir la inflación?) o hacia el futuro (¿cual será la cotización del dólar dentro de un año?). En cuanto a las modalidades debemos distinguir primero entre la certeza y lo que se cree más o menos probable y luego, más sutilmente, entre lo que se acepta sin reservas y lo que se cree a medias (véase el capítulo 1). También podemos diferenciar entre las convicciones fuertes y las convicciones

profundas; las primeras se caracterizan por su habilidad para dar forma a la acción y las últimas por la habilidad para permanecer estables en un medio turbulento.

El terreno del error, el sofisma y la falacia es una fuente particularmente rica para la psicología política a la que volveré una y otra vez. Las instancias más importantes de este libro son las ilusiones microeconómicas y micropolíticas (capítulo 1), la tendencia a confundir la ausencia de deseo por X con el deseo de que X esté ausente (capítulo 2) y la tendencia a confundir el equilibrio parcial con el equilibrio general (capítulo 3). También merece mencionarse el "calvinismo cotidiano" que está en la base del "kantianismo cotidiano".[18] Este último (una forma de altruismo incondicional) es una actitud normativa que se puede resumir de manera muy compacta en la penetrante pregunta: "¿Qué ocurriría si todos hicieran esto?". La anterior es una falacia cognitiva o sea que confunde los valores causales y diagnósticos de una acción. Si una persona cree que su elección entre, digamos, donar o no donar dinero a una obra de caridad, no sólo es diagnóstico de si los demás han de donar o no, sino que además tiene un impacto sobre lo que hagan los demás, es más probable que sienta la influencia de la pregunta kantiana.

La formación de las creencias y los deseos

La psicología política no puede limitarse a describir los efectos que producen las creencias y los deseos en las acciones individuales y por consiguiente en los procesos sociales. Debe concentrarse además en los mecanismos mediante los cuales se formaron esas creencias y esos deseos. En tales mecanismos, tanto las causas como los efectos pueden corresponder o bien al orden de las motivaciones o bien al de las cogniciones, con lo cual se dan cuatro casos diferentes. Seguidamente me ocuparé sobre todo de los mecanismos que *deforman* los deseos y las creencias, extensamente definidos como aquellos cuyo funcionamiento el sujeto consideraría inaceptable si fuera consciente de él.[19]

En primer lugar, la formación de las motivaciones puede explicarse con referencia a los mecanismos que corresponden al orden de las motivaciones. En este caso no me estoy refiriendo a las motivaciones conscientes y de carácter planificador

defendidas por los estoicos, los budistas o la filosofía de Spinoza,[20] sino a la forma de obrar de las motivaciones o impulsos inconscientes que tienen por resultado final una motivación consciente.[21] Entre ellas la más importante es la *reducción de la disonancia cognitiva* (capítulo 1). A pesar de su nombre, se trata de un fenómeno motivacional antes que cognitivo. El organismo parece tener la necesidad de una tranquilidad interior, que le hace ajustar sus deseos a sus creencias (o viceversa[22]) hasta que ambos alcancen una relativa consonancia mutua. Aunque estar bajo la influencia de este mecanismo se traduce en una pérdida de autonomía, el fenómeno crea al menos cierta satisfacción, aun cuando a veces sólo sea temporaria.[23] (Véanse los capítulos 3 y 4 en los que hago algunos comentarios sobre el análisis de Tocqueville en cada caso). Sin embargo, a veces es posible observar mecanismos que *crean* disonancia, como es el caso del pesimismo superficial o de la tendencia a hastiarse rápidamente del objeto mismo que fue deseado y elegido. Estos mecanismos son doblemente contraproducentes porque subvierten tanto la autonomía como la felicidad de aquellas personas sujetas a ellos.

En segundo lugar, los deseos pueden formarse por la influencia de mecanismos de tipo cognitivo. La atracción relativa de dos opciones puede cambiar cuando se las describe de un modo diferente, aun cuando desde el punto de vista lógico las dos descripciones sean equivalentes. Puedo estar dispuesto a pagar dos dólares por una copa a medias llena, pero no más de $ 1,50 por una copa a medias vacía. Hay una larga lista de fenómenos de este tipo.[24] En cierto sentido, son semejantes a las ilusiones cognitivas, con la diferencia de que en algunos casos no hay manera de saber cuál de las evaluaciones alternativas es la correcta. Sabemos que en realidad la pajilla sumergida en el agua no está quebrada, pero no hay ninguna prueba física que nos garantice si $ 2 o $ 1,50 es el precio justo que corresponde pagar por la copa de agua. Algunos de los fenómenos que analizaremos en el capítulo 2 entran dentro de esta categoría, como también lo hace el vínculo entre el calvinismo cotidiano y el kantianismo cotidiano.

Tercero, las creencias y las opiniones pueden estar formadas por mecanismos "calientes" es decir motivados. El autoengaño y la racionalización de la esperanza son mecanismos tan indiscutiblemente reales como paradójicos. Por un

lado, todo aquel que se niega a admitir su propia tendencia ocasional o frecuente a creer que el mundo es como a él le gustaría que fuera, está dando un ejemplo de lo que niega. Por otro lado, el análisis indica que, en el caso del autoengaño, se afirma y se niega simultáneamente la misma proposición. En sí mismo esto no tiene nada de paradójico (capítulo 2). Sólo se vuelve paradójico en la medida en que el autoengaño parece ofrecer un ejemplo de un fenómeno aparentemente imposible, es decir, la negación intencional y motivada.[25] Si alguien nos dice que cuando va camino de su trabajo siempre pone especial cuidado en no mirar a los gatos, seguramente nos preguntaremos si en realidad no les echará por lo menos una ojeada a fin de desviar la mirada.

Un fenómeno ampliamente ignorado pero muy significativo para el estudio de la vida política es que las creencias surgen de una necesidad de encontrar *sentido*. Creo que podemos identificar varios tipos de estas necesidades. En primer lugar, existe una necesidad de hallar un propósito —un fin, una función— aun en lo más insignificante. Esto puede dar lugar a un funcionalismo teórico o a conjeturas psicoanalíticas (capítulo 1), pero también a consecuencias eminentemente prácticas, como es el caso del concepto stalinista de "complicidad objetiva". En segundo lugar, hay una necesidad de creer que existe una justicia en el universo, como se la ha analizado en las teorías de un "mundo justo".[26] El infortunio se traduce en censura y culpa, aun cuando en su origen sea manifiestamente casual (como en el sorteo de la lotería). Hasta en las sociedades autoritarias, los ciudadanos sienten la necesidad de justificar el orden establecido en el que viven (capítulo 1). En tercer lugar, los seres humanos parecen tener la profunda necesidad de contar con razones suficientes para hacer lo que hacen y una aversión igualmente profunda por las situaciones en las cuales la razón nos les da respuestas claras.[27] Con frecuencia las personas necesitan tener una creencia —cualquiera que sea— más que una creencia correcta. Aun en las situaciones en las que no cuentan con la información necesaria para formarse una opinión sensata, sienten ciertos reparos en admitir su ignorancia o su agnosticismo (capítulo 2). Las ciencias sociales deberían imponerse la importante tarea de analizar esa necesidad de encontrar sentido a las cosas y las consecuencias de ello. Pero en cambio, las ciencias sociales se han ocupado en gran medida de satisfacer esa necesidad. Como ya

he dicho, el funcionalismo y el psicoanálisis inventaron significaciones donde no las había. La teoría de la decisión, particularmente la bayesiana, nos ha enseñado a darles razones a las decisiones que eran esencialmente injustificables desde el punto de vista racional.

En cuarto lugar, las creencias pueden formarse —o deformarse— también mediante mecanismos "fríos", esto es, mediante procesos cognitivos tan rígidos o ingenuos que sistemáticamente llevan a la persona al error. Ya he mencionado una buena cantidad de razonamientos falsos de este tipo.[28] Aunque el enfoque usual de la psicología política se interesa más por los mecanismos que tienen como principio o como fin las motivaciones[29], en el capítulo 1 sostengo que hay importantes aspectos de la ideología que entran dentro del doble carácter cognitivo.

La psicología política de las revoluciones

Finalmente terminaré presentando dos instancias de la psicología política aplicada: la dinámica de las revoluciones y de la elaboración de las constituciones.[30] A veces suele decirse que para hacer la revolución es necesario una pizca (o más) de irracionalidad.[31] Lo que trataré de hacer es distinguir lo que hay de racional y lo que hay de irracional en los movimientos revolucionarios. En los estudios sobre la elaboración de las constituciones se estima con frecuencia que las *ideas* y los *intereses* —el argumentos racional y el pensamiento estratégico— son los dos factores dominantes.[32] Sin llegar a negar esta opinión, ofreceré algunas variantes que considero importantes.

En esta subsección señalo cómo, en una situación política inestable, las interacciones que establecen los sujetos entre sí y las que se dan entre los sujetos y el gobernante, pueden sufrir el efecto de "bola de nieve" y destruir el régimen existente. El relato que cuento será a medias real y a medias inventado, tomará prestados algunos rasgos de las grandes revoluciones del pasado y también del presente, sin coincidir por eso con ninguna de ellas. En primer lugar, consideraré la situación en que se encuentran los revolucionarios potenciales y sus motivaciones.

Para decirlo en pocas palabras, podríamos afirmar que los

revolucionarios potenciales se encuentran ante un Dilema del Prisionero del que participan n-personas.[33] Con algunas palabras más, definiríamos la situación del siguiente modo. Una revolución que alcanza el éxito logrará establecer un bien público, esto es, un bien que no podría ser privativo únicamente de los militantes que participaron en ella. Aunque fuera posible negarles la justicia social y las libertades políticas a aquellos que lucharon activamente contra la revolución, sería impracticable negárselas a aquellos que se abstuvieron de participar o que se unieron al movimiento poco antes de la victoria final. Las consecuencias de una revolución fallida serían el severo castigo de aquellos que la llevaron adelante, y aun cuando la revolución hubiese tenido éxito esto sólo podría haberse logrado después de una prolongada contienda en la cual las vidas, la salud y las fortunas de aquellos que participaron se puso en peligro. La conclusión racional parece evidente: abstenerse de cualquier estrategia revolucionaria ofrece todas las ventajas y no entraña ningún riesgo. En realidad, la abstención es una *estrategia dominante*, puesto que hagan lo que hagan los demás, al individuo le conviene mantenerse al margen. Si los demás se arriesgan, el individuo puede "arar su propio surco" y beneficiarse con los esfuerzos de los otros. Si los demás no participan de la revolución, los riesgos que correría el individuo serían tales que bastarían para disuadirlo.

Sin embargo, es sabido que los movimientos revolucionarios se gestan y a veces hasta tienen éxito. ¿Cómo explicar esto? Lo más sencillo sería hacerlo tomando como base la irracionalidad y la locura de quienes se comprometen en tales movimientos. Sin embargo, antes de apelar a esta explicación, tenemos que descartar la posibilidad de que haya otras que puedan encuadrarse dentro de los límites de la conducta racional y nos muestren mediante qué proceso se desarrollan tales movimientos. Una posibilidad sería que los revolucionarios, al no tener nada que perder salvo sus cadenas, obran de manera absolutamente racional al levantarse en armas contra el régimen existente. Sin embargo, los ejemplos históricos nos enseñan que rara vez las cosas son tan sencillas. Durante siglos, los rebeldes chinos supieron con absoluta certeza que si el Ejército Imperial los capturaba, sufrirían la muerte de los mil tajos, comparada con la cual la más desgraciada de las existencias y hasta cualquier otra muerte sería preferible.[34] Además la extrema pobreza tiende a reducir tanto la motivación

como la cantidad de medios disponibles; en el primer caso como resultado de la resignación o la adaptación (capítulos 1 y 4) y en el segundo, sencillamente porque los más pobres rara vez cuentan con los recursos necesarios para dar un paso atrás con el fin de dar luego dos hacia adelante (capítulo 4).[35] En Vietnam fueron más las gentes de clase media que los pobres labriegos quienes llevaron adelante el movimiento revolucionario.[36] Desde este punto de vista, el famoso análisis que hace Tocqueville en *El Antiguo Régimen y la revolución* es levemente ambiguo, puesto que considera el estándar de vida y su velocidad de cambio como variables independientes. Un alto estándar de vida suministra los recursos y los medios para emprender una acción revolucionaria, mientras que una mayor velocidad de cambio libera a los hombres de sus "preferencias adaptativas".

Hay otra interpretación racionalista que sostiene que los revolucionarios se sienten impulsados por incentivos selectivos que pueden tener la forma de premios o de castigos.[37] En realidad, los líderes revolucionarios están en posición de ofrecer varios tipos de aliento. Pueden tentar a los labriegos asociados con el movimiento no sólo con beneficios inmediatos como la educación o la ayuda para recoger las cosechas, sino también con la promesa de una situación privilegiada en la sociedad postrevolucionaria o, en el caso de las revoluciones islámicas, en la vida futura. E inversamente, pueden esgrimir la amenaza de que aquellos que no apoyen la revolución han de ser castigados, inmediatamente o después de que la revolución triunfe.

Este análisis, como el anterior, no resulta muy satisfactorio, principalmente porque no explica la conducta de los líderes. ¿Por qué constituiría para ellos un interés racional ofrecer incentivos selectivos? Y particularmente, una vez que la revolución triunfe, ¿sería realmente ventajoso para ellos mantener la promesa de castigar a los oponentes y premiar a los militantes? Para un actor racional, la única razón valedera para mantener la palabra empeñada es la necesidad de forjarse una reputación de honestidad que probablemente le sea útil en el futuro, pero la revoluciones rara vez se repiten. Este problema de la *credibilidad* es un asunto espinoso para cualquier movimiento revolucionario.[38]

Los incentivos que pueden ofrecerse mientras la revolución se está desarrollando plantean problemas de diversas

clases. Como los miembros potenciales del movimiento revolucionario están en esos momentos sufriendo la intensa presión del régimen existente, el nivel de los premios y los castigos tiende a elevarse fácilmente. Y como normalmente los revolucionarios cuentan con menos recursos que el gobierno, es natural que se sientan más tentados a emplear la vara que la zanahoria. Pero contra esto también pesa la certeza de que la estrategia del castigo puede producir efectos psicológicos negativos. De modo que no queda nada claro cuales podrían ser los incentivos racionales que les convendría ofrecer a los líderes revolucionarios.

Para algunos, la participación constituye su propio incentivo selectivo. Algunas personas experimentan la revolución como unas vacaciones, un deleite o una fiesta y para ellos la eficacia instrumental de tal revolución es algo puramente secundario y hasta irrelevante. El problema del "aprovechado" (*free-rider*) se termina una vez que la participación y el compromiso proporcionan más beneficios que costos.[39] Sin embargo, los individuos así motivados no pueden responder por las dimensiones que alcance el movimiento revolucionario. Casi generalmente tales individuos son útiles para engrosar las filas de un movimiento que en su conjunto está inspirado por motivos diferentes y más serios. Con su impaciencia y al carecer de la habilidad revolucionaria necesaria para esperar[40], tales individuos hasta pueden atrasar la llegada de la revolución.

Hasta aquí me he limitado a las motivaciones racionales, egoístas. No obstante, contrariamente a lo que sostiene un error de apreciación muy difundido, la racionalidad no excluye el altruismo. Si el revolucionario tiene en cuenta las consecuencias que ha de tener su accionar en los demás individuos, la gran cantidad de esas otras personas puede compensar el limitado efecto que sufra cada una de ellas. En principio no hay nada que excluya que el producto de esas dos cantidades sea mayor que los costos y los riesgos que engendra el compromiso individual, que en semejante caso sería perfectamente racional. Que éste sea verdaderamente el caso depende de las circunstancias. Durante las etapas iniciales de una revolución, hay un alto grado de riesgo e incertidumbre respecto de la acción efectiva y hasta el utilitario más intransigente dudaría antes de comprometerse. Este tampoco tomaría partido por la revolución en la fase final, aunque el éxito parezca ya algo que

se puede dar por descontado, si el riesgo personal implícito sigue siendo considerable. (Sin embargo incluso en ese momento tal individuo podría desear unirse al movimiento, a fin de "acortar y disminuir los dolores del parto". Pero probablemente esa persona habría sido más efectiva si se hubiese unido al movimiento antes.) Es principalmente en la fase intermedia cuando las motivaciones utilitarias tienen más posibilidades de resultar eficaces.

Si hemos de explicar la fase inicial de las revoluciones así como el reclutamiento que se realiza una vez que el éxito parece cierto, debemos ampliar aun más el espectro de las motivaciones incluyendo también las motivaciones no racionales.[41] Si nos atenemos a la idea de que la racionalidad se define por la eficacia instrumental y la orientación hacia el futuro, podemos distinguir dos tipos de conducta no racional. En primer lugar, están los participantes incondicionales que cumplen con su deber sin preocuparse por la eficacia de su acción, y por lo tanto difieren de los utilitaristas por cuanto aquéllos se comprometen desde el comienzo mientras que estos últimos esperan a que los demás lo hagan. Aunque los participantes incondicionales no tengan en cuenta su conducta, ésta puede sin embargo traer consecuencias muy deseables. No obstante, esa conducta admirable frecuentemente debe considerarse irracional, en parte porque tiene sus raíces en el pensamiento mágico (el calvinismo cotidiano) y en parte porque puede actuar contra sus propios fines. La participación unilateral puede producir un efecto *peor para todos* que el que provocaría la no participación general. El obrero que se enfrenta solo contra su empleador o contra las autoridades puede brindarles un pretexto para que éstas repriman al grupo de trabajadores en su conjunto.

En segundo lugar, tenemos que considerar que algunos participantes pueden sentirse motivados por una norma de justicia. Se comprometen si, y sólo si, una cantidad suficiente —que puede variar de un individuo a otro— de los demás también lo hacen. Al igual que los utilitarios, estos participantes nunca están presentes en el momento de la creación, pero a diferencia de aquéllos continúan comprometidos aun después de que su participación pierda eficacia. La idea del deber que tienen estos participantes es, no la idea incondicional del kantiano, sino el concepto de que deben compartir los sufrimientos de los demás en lugar de mantenerse al margen. Sin

embargo, como los kantianos, ellos también desprecian cualquier forma de pensamiento instrumental orientado hacia el futuro. Se basan en los datos del pasado (cuántos individuos se han comprometido ya) antes que en los del futuro.

Este es el catálogo de las motivaciones de los revolucionarios reales y potenciales. Para avanzar algo más tenemos que comprender también las posibilidades de acción que se les presentan a los líderes del régimen existente. En una situación de descontento real o potencial, los gobernantes tienen esencialmente cinco opciones: anticiparse a la acción del adversario, permanecer inactivos, encarar reformas parciales, reprimir, o desviar la atención hacia un enemigo interno o externo.[42] La historia política reciente, desde la caída del Sha de Irán hasta las reformas soviéticas y las revoluciones ocurridas en los países de la Europa Oriental, indica que en el largo plazo sólo pueden tener éxito los movimientos que se anticipan a la acción del adversario.[43] Como lo ha hecho notar Tocqueville, las reformas parciales, simbólicas o tácticas, sólo logran inflamar a la oposición sin satisfacerla.[44] La represión, por su parte, aunque con frecuencia tiene éxito en el corto plazo, implica dos serios peligros para los gobernantes. Por un lado, puede fortalecer la oposición al régimen, al hacerlo parecer aun más odioso que antes.[45] Por el otro, con frecuencia ofrece una fuente de información para la oposición (capítulo 2) al mostrarle que la resistencia está más extendida de lo que se creía. Antes de la era de las encuestas de opinión, la reacción del régimen era la principal señal indicadora que tenía la oposición para evaluar su propia fuerza. En estas situaciones, la inacción suele interpretarse o bien como arrogancia o bien como debilidad. Cualquiera de las dos interpretaciones tiene efectos desestabilizantes. La distracción, finalmente, es una estrategia que no puede utilizarse indefinidamente. Aunque algunos de los regímenes comunistas de la Europa Oriental explotaron los sentimientos antisemitas para crear un pararrayos contra el descontento, la distracción sólo surtió efecto durante un tiempo.

He tratado de identificar los principales elementos presentes en las grandes revoluciones históricas. Son sólo elementos, o como prefiero llamarlos, mecanismos, cuya importancia y cuyos efectos pueden variar de una situación a otra. El resultado al que se puede llegar mediante estos mecanismos ha de depender de la mezcla exacta de las motivaciones o, más

precisamente, de la interacción de los actores así motivados.[46] El breve relato que voy a desarrollar ahora muestra sólo una de las posibles combinaciones (hipotéticas).

Supongamos pues que al comienzo hay un pequeño núcleo de revolucionarios inflamados por la visión de una sociedad mejor. No podemos explicar sus acciones atendiendo a la adecuación de los medios con los que tales revolucionarios cuentan para alcanzar ese fin o atendiendo al deseo del beneficio individual. Importa poco si los revolucionarios son locos, irracionales, kantianos u hombres de principios. El hecho esencial es el compromiso que tienen con un valor no instrumental. A medida que la revolución progrese estas personas han de serle indispensables desde varios puntos de vista. Al comienzo, estos individuos la llevan adelante haciendo el esfuerzo mayor, suministrando un flujo de participantes en las primeras etapas, es decir, cuando los hombres más prudentes se muestran reacios a comprometerse. Luego, serán los únicos hombres que podrán actuar efectivamente como líderes, porque la integridad que demostraron significa que pueden hacer promesas o proferir amenazas que en boca de los otros carecerían de credibilidad.[47] La posición alcanzada por esos primeros revolucionarios los ayuda también a economizar costos de comunicación, pues pueden reemplazar una gran cantidad de intercambios dentro de las tropas por una cantidad mucho menor de intercambios bilaterales directos con sus seguidores.

En la segunda fase de la revolución, se presenta un flujo de individuos impulsados por diversos motivos. Algunos se sienten atraídos por la promesa de ayuda inmediata o de posiciones de liderazgo en la sociedad postrevolucionaria. Otros, más interesados por la causa adoptada por el movimiento que por el beneficio personal, se adhieren una vez que los primeros revolucionarios han logrado que el movimiento supere el umbral desde el cual la acción puede comenzar a ser eficaz desde el punto de vista instrumental. Finalmente hay otros que se suman porque la revolución les ofrece la promesa de un solaz o una liberación de las ataduras y responsabilidades cotidianas.

Cuando se llega a este punto, el régimen existente comienza a advertir el nuevo fenómeno. Y tiene que hacer concesiones o lanzarse a una represión brutal... o —como es generalmente el caso— apelar a ambos recursos. Los efectos han de

ser los que ya hemos señalado. Por un lado, la demanda de reformas adquiere una creciente legitimidad; hay una resistencia más intensa al régimen y se cuenta con información más confiable relativa a los alcances de tal resistencia. Por el otro lado, los costos de sumarse a la oposición aumentan. El efecto neto que tenga todo esto en el movimiento ha de depender de la combinación precisa que el régimen elija de "vara o zanahoria" y de cómo se distribuyan los diferentes tipos de motivación de la población.

Supongamos que el efecto neto sea el de alentar a más gente a que se una al movimiento. Comenzaría entonces un efecto de bola de nieve. Para ser más específicos, supongamos que un porcentaje **s** de la población total se sienta movido por la norma de justicia. De ese grupo, un porcentaje p_1 se compromete una vez que el porcentaje r_1 del total de la población lo haya hecho. Habrá pues entonces un porcentaje p_2 cuyo umbral de compromiso oscile entre r_1 y $(r_1 + sp_1) = r_2$. De manera similar, habrá un porcentaje p_3 con un umbral que oscile entre r_2 y $(r_2 + sp_2) = r_3$, y así sucesivamente. El proceso puede continuar hasta que toda la población se haya adherido al movimiento o detenerse antes de que eso ocurra. También tenemos que tener en cuenta el hecho de que, al tiempo que consigue nuevos adherentes, el movimiento tiende a perder otros. Para algunos, el compromiso cesa cuando cesa la eficacia instrumental que lo justificaba. Para otros, la idea de que la revolución es una fiesta o unas vacaciones queda socavada por el inevitable aumento de la burocracia que siempre se da en una organización de masas. A diferencia de los kantianos que se comprometen al principio y continúan haciéndolo luego, estos individuos *sólo* quieren estar presentes en el momento de la creación. A causa de esta dinámica cambiante el movimiento puede no alcanzar nunca una cantidad estable de miembros, ya que los individuos de diferentes tipos se atraen y se repelen mutuamente en una interminable zarabanda.

Al llegar la revolución a este punto del proceso, las reacciones del régimen existente entran en juego en las diferentes formas que ya hemos visto. La naturaleza compleja de las relaciones corta de raíz cualquier esperanza de una explicación teórica. En cualquier caso histórico dado, lo máximo que se puede hacer es suministrar una identificación post factum de las motivaciones individuales y los modos en que interactúan entre sí para producir el efecto final. La idea

misma de elaborar una teoría general de las revoluciones que nos permita predecir y, llegado el caso, manipular la conducta de las masas es absurda. Sin embargo, como lo he señalado con cierta pena, rechazar la teoría en este sentido no implica que estemos condenados a la mera descripción (o con más exactitud, a lo que Clifford Geertz llama "una descripción tosca"). Creo que la psicología política puede ayudarnos a identificar los mecanismos que podemos esperar que aparezcan de cualquier situación revolucionaria y ofrecernos así un grado intermedio de generalidad. No pretendo haber brindado una lista exhaustiva, pero tampoco creo que el catálogo de las motivaciones pueda extenderse indefinidamente.

La psicología política de la creación de las constituciones

Las asambleas constituyentes pueden ser ocasiones momentáneas, en las cuales se establezca la estructura de la vida política de muchas generaciones. En tales ocasiones existe una gran presión para adoptar un razonamiento imparcial: el pluralismo de los grupos de interés no debería tener gran peso, ya que la mayor parte de los afectados son generaciones que aún no han nacido. Tales asambleas pueden también ser muy dramáticas, debido a que con frecuencia se las convoca en circunstancias turbulentas, inmediatamente después de una revolución o en el medio de una crisis. De ahí que normalmente las asambleas constituyentes están más polarizadas que los cuerpos legislativos corrientes. Son cuerpos que no están comprometidos con la política del modo habitual, pero que oscilan entre lo que Bruce Ackerman llama "la más alta legislación"[48] y la apelación plena a la fuerza. Como dijo Tocqueville, en las épocas de crisis los actores políticos o bien se elevan por encima de lo normal o caen por debajo de ese nivel (DA pág. 199).

En las asambleas constituyentes (y en otros foros donde se toman decisiones colectivas) encontramos dos tipos principales de discursos: la argumentación y la negociación.[49] En la argumentación, los oradores hacen declaraciones que apelan a la validez.[50]. En la negociación, los oradores profieren *amenazas* y hacen promesas que apelan a la *credibilidad.*[51] A esta distinción entre los tipos de declaraciones hechos en las asam-

bleas constituyentes podemos agregar otra distinción entre las tres clases de motivos que pueden animar a los constituyentes: el interés, la pasión y la razón.[52] El razonamiento o argumento imparcial se presenta ya como un concepto basado en la razón. (En realidad, bien puede proceder del interés personal, pero esta es una complicación que pasaré por alto aquí.[53]) En cambio la negociación se basa normalmente en el abierto interés personal o en el interés del grupo representado. El rol que desempeña la pasión en las asambleas constituyentes está íntimamente vinculado con el que desempeña la persuasión retórica, un fenómeno que también pasaré por alto porque no lo entiendo muy bien.[54]

La negociación basada en la amenaza es un fenómeno relativamente bien entendido.[55] No me extenderé sobre este asunto aquí y sólo mencionaré el hecho de que en las dos asambleas constituyentes que me suministraron la mayor parte de los ejemplos que utilizaré para mi argumentación — la Federal Convention de Filadelfia de 1787 y la Assemblée Constituante de París de 1789-1791— hubo una gran cuota de negociación. En Filadelfia, los principales episodios negociadores se refirieron a la representación de los Estados en el senado y al mantenimiento del comercio de esclavos.[56] En París, el veto real y la cuestión del bicamerismo fueron objetos de una negociación explícita entre los miembros de la elite revolucionaria.[57] Sin embargo me interesa concentrarme seguidamente en el razonamiento constitucional. Al tratar de identificar algunos rasgos importantes del razonamiento de los constituyentes supondré (con una sola excepción) que todos ellos estaban motivados por intereses imparciales. No obstante, tendré en cuenta el hecho de que los constituyentes les atribuyeron motivos más complejos a aquellos para quienes estaban legislando.

En primer lugar, puede considerarse la elaboración de una constitución como un proceso en el cual actores imparciales racionales tratan de contener las pasiones de las futuras generaciones. Esta idea tiene dos aspectos relacionados respectivamente con la mecánica de la enmienda constitucional y la mecánica corriente de la legislación. Al hacer que resulte difícil reformar la constitución, los constituyentes pueden restringir a las mayorías apasionadas que podrían desear suprimir los derechos de las minorías. Al retardar el proceso legislativo corriente, mediante el bicamerismo y el veto del ejecutivo,

la constitución puede disminuir los peligros que entraña la legislación de una mayoría imprudente y voluble. El argumento esgrimido por Madison (FC I, pág. 421) según el cual el senado es necesario para proteger al pueblo de sus predecibles "volubilidad y pasión", entra dentro de esta categoría.

A todo lo largo de los registros de la Federal Convention encontramos muy pocas pruebas de que los constituyentes estuvieran preocupados por las pasiones de las futuras generaciones. Les preocupaba mucho más la tendencia que esas generaciones pudieran manifestar a perseguir intereses miopes y partidarios. Los constituyentes suponían, de una manera general, que los motivos son siempre y en todas partes egoístas. Semejante suposición probablemente fue dictada por razones prudentes, y no porque se pensara que expresara literalmente la verdad. Según Hume, "es... una máxima *política* justa *suponer que todo hombre es un villano*; aunque al mismo tiempo suene extraño que una máxima sea cierta en la *política* si es falsa en los *hechos*."[58] Adheridos como estaban al pensamiento de Hume, los constituyentes, naturalmente, adoptaron el mismo punto de vista.[59]

En la Assemblée Constituante, los supuestos sobre la naturaleza humana fueron más sórdidos pero también más elevados que los adoptados por la Federal Convention. Aunque con frecuencia se piensa que el supuesto de Hume relativo a la villanía universal representa el argumento más sórdido, hay cosas peores que el interés personal.[60] Principalmente podemos citar la envidia, el rencor, el orgullo y la vanidad. Aunque en la Federal Convention hay un par de argumentos (FC I, págs. 72 y 176) que podrían dar lugar a la idea de que los constituyentes les atribuían envidia a aquellos para quienes estaban legislando, los pasajes son ambiguos y atípicos. Sin embargo, en la Assemblée Constituante, los argumentos referidos al orgullo y la vanidad, al *amour-propre,* ocupan un lugar importante. Nunca debería situarse a un funcionario en una posición en la cual su vanidad podría llevarlo a actuar contra el interés público. Veinticinco años después, Benjamin Constant continuaba preocupado por "el problema del *amour-propre*, un defecto peculiarmente francés", y sostenía que era necesario apelar a "artificios institucionales" para contrarrestarlo. Defendía, por ejemplo, el sistema inglés que prohibía los discursos escritos en el Parlamento.[61] Tocqueville también ponía constantemente el acento en este rasgo del carácter fran-

cés y explicaba como, siendo Ministro de Asuntos Extranjeros de Luis Napoleón, obtenía lo que deseaba adulando el *amour-propre* de sus oponentes mientras avasallaba sus intereses.[62]

En la Assemblée Constituante, Bergasse sostuvo repetidamente la necesidad de ajustar la vanidad y el orgullo de los funcionarios cuya conducta regularía la constitución (AP 9, pág. 115). El fiscal, dice, no debería servir además como juez, pues si se combinan ambas funciones, el *amour-propre* del magistrado podría inclinarlo hacia la culpa del acusado (AP 8, pág. 443). Si la legislatura acusa a un ministro por mal desempeño de sus funciones, éste no debería ser juzgado por un tribunal ordinario, pues semejante tribunal podría aprovechar la ocasión para "humillar el orgullo" del cuerpo legislativo (AP 9, pág. 111). El veto suspensivo del rey no debe tener el efecto intencional de hacer que la asamblea reconsidere su posición, porque el *amour-propre* de ésta le impediría echarse atrás en su decisión (AP 9, pág. 116). Malouet (AP 8, pág.591) discutió un argumento similar que había sido presentado contra una propuesta de darle al senado un veto que sólo podría anular una mayoría de los dos tercios de la cámara baja. En su réplica, Malouet no niega la intervención del *amour-propre*, pero sostiene que éste debería limitarse a aquellos que proponen la ley y no extenderse a todos aquellos que la votan.

Una instancia sutil de tal razonamiento surgió al tratarse el tema de la duración del veto suspensivo del rey. ¿Podía la siguiente legislatura derogarlo? o ¿el veto podía tener vigencia hasta que se formara la tercera legislatura? En su comunicación a la asamblea (AP 8, pág. 612)[63] Necker sostuvo que el derecho del rey a dos vetos consecutivos era esencial porque le permitía ceder a los deseos de la asamblea en la segunda legislatura *sin que parezca por ello que es forzado a hacerlo*.[64] Sólo así podía sustentarse la dignidad y la majestad del rey. Defendiendo la misma posición (que finalmente fue la que se adoptó), Clermont-Tonnerre (AP 9, pág. 59) también se refirió a la necesidad de mantener la dignidad real. Aunque la dignidad es algo muy diferente del *amour-propre*, ambos conceptos pertenecen a la misma familia de motivos. Resulta difícil imaginar que en la Federal Convention pudiera haberse hecho un razonamiento semejante respecto de la presidencia.

En segundo lugar, la razón de los constituyentes puede tratar de controlar y sofrenar el interés personal de los futuros

legisladores. La teoría de la elección pública estuvo bien representada en la Federal Convention, donde los constituyentes basaron constantemente sus argumentaciones en los efectos incentivos de varios esquemas. Permítaseme citar tres ejemplos, todos ellos de Madison.

A Madison le preocupaba la exigencia de que los miembros del Congreso poseyeran bienes raíces. Mirando hacia atrás, Madison observaba que "Ha ocurrido con frecuencia que hombres que habían adquirido propiedades a plazos, llegaran a la legislatura con la idea de promover una protección injusta contra sus acreedores" (FC II, pág. 123). Otra instancia del razonamiento de efecto incentivo aparece en sus comentarios sobre una propuesta que establecía que al votar para presidente, cada elector debía emitir dos votos, uno de los cuales por lo menos debía ser para un candidato de un estado diferente del propio. Madison "pensaba que algo valioso podía surgir de esta sugerencia... La única objeción era que podía suceder que cada elector después de haberle dado su voto a su candidato favorito, desperdiciara su segundo voto entregándoselo a algún oscuro ciudadano de otro estado, a fin de asegurar el objeto de su primera elección" (FC II, pág. 114). Un argumento final es menos convincente. Al sostener su posición contra la idea de que fuera la legislatura quien eligiera al ejecutivo, Madison estimaba que "el candidato puede confabularse con la legislatura, con lo cual obtendría su nombramiento de la facción dominante y estaría dispuesto entonces a que su administración sirviera a las opiniones de aquella" (FC II, pág. 109). Pero no es seguro que la promesa de un candidato de favorecer a sus electores sea creíble. A menos que el ejecutivo pretenda la reelección, podríamos más bien esperar que la legislatura se ponga al servicio de su candidato.[65] En realidad, el que erige a alguien en rey, debe cuidarse de él.

El último ejemplo plantea una cuestión más general. La negociación depende de manera crucial de la credibilidad de las amenazas y las promesas. Ahora bien, los redactores de la constitución, al legislar imparcialmente para el futuro, deberían tener en cuenta la posibilidad de que en las siguientes legislaturas se den negociaciones basadas en la amenaza y alentarlas o desalentarlas actuando sobre los elementos que prestan credibilidad a las amenazas.[66] En la Federal Convention el gobernador Morris aplicó este razonamiento en dos ocasiones. Al sostener su posición contra la propuesta de

que todos los proyectos de ley destinados a recaudar dinero debían originarse en la primera cámara, hizo la siguiente exposición: "Supongamos que tenemos un enemigo a las puertas de la ciudad y que es necesario conseguir inmediatamente el dinero para rechazar su agresión, ¿no podría acaso la cámara popular aprovecharse de esa compulsión para extorsionar al Senado a que le haga concesiones que son destructoras de la constitución misma?" (FC I, pág. 545). El argumento es dudoso, porque la amenaza del sector popular para obtener dinero sería difícilmente creíble. Posteriormente se hizo una propuesta relativa a realizar un censo a intervalos regulares con el fin de ajustar la representación. De acuerdo con las notas de Madison, "El gobernador Morris se opuso aduciendo que esto trabaría demasiado la acción de la legislatura. Los nuevos estados podrían sacar ventaja en tiempos de guerra o ante la sola amenaza de guerra para exigir favores particulares" (FC I, pág. 571). Este argumento tampoco parece plausible por razones semejantes a las anteriores.

El argumento de que la asamblea podía obtener una fuerza negociadora de su poder de retener impuestos se discutió también en la Assemblée Constituante. Al defender el veto absoluto del rey, Mirabeau (AP 8, pág. 539) sostenía que la asamblea siempre podía anular el veto con la amenaza de negarse a votar los impuestos. Una cantidad de delegados repuso entonces que negarse a votar los impuestos sería como rebanarse la nariz para mortificar a la propia cara. "Oponerse al pago de los impuestos sería como cortarse la garganta a fin de que deje de sangrar una herida de la pierna."(AP 8, pág. 588; véase también AP 8, pág. 547). En suma, la amenaza no sería creíble.

En tercer lugar, los constituyentes racionales pueden tratar de crear las condiciones para que las futuras legislaturas puedan también ejercer su poder de razonamiento. En la Federal Convention esta idea nunca fue mencionada. En cambio en la asamblea francesa ocupó un lugar central. Como ya dije, en ciertos aspectos, los miembros de la Assemblée Constituante tuvieron a sus sucesores en un concepto más elevado que el que le atribuyeron sus equivalentes norteamericanos. Creían que una asamblea tenía la finalidad de efectuar la transformación de las preferencias mediante la discusión racional, es decir que debía ir mucho más allá del simple proceso de agregación. En una de las declaraciones más famo-

sas de Sieyès, éste sostuvo (AP 8, pág. 595) que el "*voeu national*", el deseo de la nación, no podía determinarse consultando los *cahiers* de quejas y deseos que los delegados llevaban consigo a Versalles. De manera similar, los mandatos vinculantes no podían considerarse expresiones de la voluntad nacional. En la democracia (un término que por entonces se empleaba de manera peyorativa), decía, la gente se forma sus opiniones en su hogar y luego las lleva al cuarto oscuro. Si de allí no surge una mayoría, los ciudadanos regresan a sus hogares a reconsiderar sus opiniones nuevamente en soledad, aislados unos de otros. Este procedimiento destinado a formar la voluntad común, sostenía Sieyès, es absurdo porque carece del elemento de deliberación y discusión. "No se trata de hacer una elección democrática, sino de proponer, escuchar, concertar, cambiar la propia opinión, a fin de formar entre todos, una voluntad común." En los debates relativos a la revisión de la constitución, d'André (AP 30, pág. 68) y Barnave (AP 30, pág. 115) sostenían de manera similar que la idea de la convención constitucional con mandatos vinculantes surgidos de las asambleas primarias podía traicionar el sistema representativo en favor de la democracia. Como dijo Barnave, "un deseo personal o el deseo de una facción, que no ha sido el producto de una deliberación común, no es un deseo verdadero (*un voeu véritable*)".

Este punto de vista tiene otras varias implicaciones. Aunque se oponía al sistema bicameral, Sieyès creía que a los fines de la discusión sería útil dividir la asamblea en dos y hasta en tres cámaras (AP 8, pág. 597). Una vez realizadas las discusiones y emitidos los votos por separado, el resultado se decidiría sumando los votos de las tres cámaras. De este modo podrían alcanzarse los beneficios de la discusión racional y podría evitarse al mismo tiempo "el error, el apresuramiento o la seducción oratoria", que se derivan de una causa común. Como señalaba Condorcet, el argumento es aparentemente plausible. Si las secciones de la asamblea fueran amplias, aún habría lugar en cada una de ellas para la elocuencia y la demagogia, quizás en favor de opiniones opuestas.[67] En una discusión relativa a las reglas de votación que se establecerían en la asamblea, Mirabeau hizo una aplicación aun más precisa. En respuesta a una proposición de que se fijara el quórum en la mitad de la cantidad total de los delegados, adujo que eso significaría darles un derecho de veto a los ausentes. "Sin

embargo, ese tipo de veto es el más temible y el más cierto. Uno puede abrigar la esperanza de influir en el espíritu de los presentes y hasta de convencerlos, utilizando las razones, pero ¿qué influencia puedo tener en aquellos que responden no asistiendo?" Uno no puede discutir con quien está ausente.

Volviendo finalmente (y ésta es la excepción que mencioné antes) a los motivos de los constituyentes mismos, podemos considerar la posibilidad de un interés *imperfectamente racional* por el bien público. La racionalidad imperfecta —siendo débil y sabiendo que uno lo es— puede inducir a los actores a dar pasos para impedir conductas indeseables predecibles en el futuro.[68] Los miembros de una asamblea constituyente pueden tratar de estructurar sus propios procedimientos a fin de minimizar el alcance de la pasión y el interés personal. Las dos asambleas del siglo XVIII elaboraron artificios institucionales con este fin.

En la Federal Convention las sesiones se realizaron a puertas cerradas y en secreto. Como dijo luego Madison (FC III, pág. 479), "Si los miembros se hubiesen comprometido públicamente al principio, luego podrían suponer que se les exigiría la coherencia de mantener sus razones, mientras que al ser las discusiones secretas ningún hombre se sintió obligado a mantener sus opiniones si éstas ya no le parecían apropiadas y ciertas y todos pudieran abrirse a la fuerza de las objeciones de los demás." Presumiblemente, el temor que abrigaba Madison era que el orgullo y la vanidad de los delegados, así como la presión de sus distritos electorales, les impidieran desdecirse de una opinión una vez que ya la habían expresado. (Sin embargo, Madison pasó por alto otro efecto del secreto: el de desviar los debates de la argumentación a la negociación.)

A diferencia de la Federal Convention, la Assemblée Constituante funcionó también como una legislatura ordinaria. Esta suma de atribuciones puede, no obstante, tener efectos indeseables. Una de las principales tareas de una asamblea constituyente es establecer el equilibrio adecuado de poder entre las ramas legislativa y ejecutiva del gobierno. Asignarle esta tarea a una asamblea que además actúa como cuerpo legislativo, equivaldría a obligarla a obrar como juez y parte. Podría esperarse, pues, que una constitución redactada por una asamblea legislativa le asigne excesivos poderes a la legislatura.[69] En la esfera asbstracta, este problema podría resolverse por medios similiares a los empleados en los cuer-

pos legislativos, es decir, estableciendo impedimentos y equilibrios. Por ejemplo, un veto real sobre la constitución podría haber mantenido a raya la tendencia legislativa al autoengrandecimiento. La Assemblée Constituante adoptó otra solución al votar que sus miembros no pudieran ser elegidos para desempeñar cargos en la primera legislatura ordinaria. Robespierre, en su primer gran discurso (AP 26, pág. 124) fue quien obtuvo el apoyo de la asamblea para esa "ordenanza de automarginación".[70]

Aunque a veces la posteridad la consideró una pieza desastrosa de oratoria populista,[71] la solución de Robespierre correspondió a un problema genuino. Si los constituyentes hubieran tenido tanto los motivos como la oportunidad de asignarse un lugar de privilegio en la constitución, lo hubieran hecho.[72] Quizás en la Federal Convention faltaron los motivos. Aunque los constituyentes estuvieran guiados por la idea de que los futuros votantes y los futuros políticos debían ser considerados unos "villanos" (véase lo dicho anteriormente), ellos mismos se sentían impulsados por motivos más elevados.[73] Y quizá lo más importante haya sido que faltara también la oportunidad. Era un hecho cierto, y que los delegados no podían controlar, que una vez que la convención redactara la constitución sería disuelta para siempre. En cambio, en el caso de la Assemblée Constituante los miembros tuvieron que tomar medidas concretas para evitar la oportunidad de atribuirse un lugar de privilegio en la constitución.

Los dos casos analizados de revoluciones y constituciones tienen muy poco en común salvo la facultad de mostrar, si hiciera falta mostrarla, la importancia que tienen las motivaciones y las creencias. Las motivaciones inmediatas de los actores políticos importan, como también importa lo que ellos suponen acerca de las motivaciones de los demás. En una situación revolucionaria, las motivaciones de los actores pueden ser racionales o irracionales, egoístas o no. Que tales actores logren llevar adelante la revolución depende no sólo de sus propias motivaciones, sino también de lo que ellos piensan acerca de las motivaciones de los demás. En el momento en que se redacta una constitución, los actores no sólo deben ocuparse de esas motivaciones y creencias mutuas, sino también imaginar los motivos que tendrán las próximas generaciones. Al razonar y negociar entre sí, los constituyentes tam-

bién tratan de ajustar —y hasta de formar— las actitudes de los votantes y legisladores del futuro.

En los próximos capítulos intentaré exponer algunos de los granos más finos de los deseos y creencias que intervienen en la arena política, empleando para ello los escritos de Veyne, Zinoviev y Tocqueville. Al hacerlo, persigo además dos objetivos. Por un lado, que el libro constituya una argumentación sobre la importancia de los mecanismos, considerados como el concepto opuesto a las teorías generales. Por el otro, quiero ofrecer algunos comentarios exegéticos sobre los tres escritores, particularmente sobre Tocqueville. Teniendo en cuenta esta multiplicidad de propósitos, es natural que el lector se sienta un poco confundido en cuanto a lo que ocurre exactamente en cada una de mis argumentaciones. No obstante, tengo la esperanza de que finalmente llegue a la misma conclusión a la que llegué yo, es decir que esos varios enfoques se aclaran y justifican entre sí en lugar de interferirse mutuamente.

Notas

[1] Argumentaciones anteriores referentes a este efecto pueden encontrarse en Veyne (1984) y Boudon (1986). Véase también capítulo 1 de Elster (1989a).

[2] Simon (1954).

[3] Analizo esta cuestión más extensamente en el capítulo 5 de Elster (1989b)

[4] Walcot (1978), pág. 36.

[5] *Ibid.*

[6] Pueden hallarse introducciones útiles a la psicología social experimental en Nisbett y Ross (1980) y Aronson (1988).

[7] Sobre una cuestión similar, véase Lewis (1982), pág. 32.

[8] Mischel (1968).

[9] Ainslie (1992) ofrece pruebas notables de este efecto.

[10] Sobre investigaciones de este efecto, véase Nisan (1985).

[11] Véanse también los comentarios de la nota 13 *infra*.

[12] Escribí más sobre esta cuestión en Elster (1989c).

[13] Este me parece el momento más adecuado para hablar sobre un aspecto posiblemente confuso de mi terminología. En un trabajo anterior (Elster 1983a) caractericé el reduccionismo como una busca de los *mecanismos*, pero no en el sentido en que utilizo el término aquí. De acuerdo con ese primer razonamiento, la diferencia entre la teoría y el mecanismo es una cuestión de "hilar fino". Una teoría es una ley de "Si... luego", un enunciado que relaciona un estado antecedente con otro subsecuente. Un mecanismo proporciona la cadena causal que vincula los dos estados. En

ausencia del mecanismo, la ley es una mera caja negra (pero véase Suppes 1970, pág. 91, en donde se señala que "el mecanismo de un hombre es la caja negra de otro"). En la presente exposición, las teorías y los mecanismos difieren entre sí en cuanto al nivel de generalidad antes que en el plano del "grano fino". En mi terminología anterior, ir de una teoría a un mecanismo equivalía a ir de "Si A, luego siempre B" a "Si A, luego siempre C, D, E, F y B". En esta nueva perspectiva, ir de la teoría al mecanismo significa ir de "Si A, luego siempre B" a "Si A, luego a veces B". Sin embargo yo me empeño en proponer la alternativa siguiente "Si A, luego a veces C, D, E, F y B".

[14] En el capítulo 4 formulo esta idea de un modo levemente diferente y digo que cualquier acción puede explicarse a través de los deseos (subjetivos) del actor y de las oportunidades (objetivas) de que dispone. Con frecuencia, los dos métodos llegan a un resultado más o menos semejante, porque en el primer caso lo que el actor hace podría explicarse atendiendo a lo que él cree que puede hacer y en el segundo caso, lo que él cree que puede hacer podría en gran medida explicarse atendiendo a lo que en realidad puede hacer. No obstante, hay muchas excepciones a la segunda afirmación. En los últimos capítulos examino algunas de ellas. Aunque el modelo de deseo-oportunidad probablemente pueda reformularse de modo tal que incluya tales excepciones, no intentaré hacerlo aquí. El modelo se presenta como un mecanismo (o como un conjunto de mecanismos) y no como una teoría.

[15] Sobre un análisis más detallado de la teoría de la elección racional, véase Elster (1986a; Elster 1989d, capítulo 1).

[16] Sobre una argumentación de que la acción racional es anterior a la acción irracional también desde el punto de vista metodológico, véase también Elster (1989b), págs. 35-36.

[17] Por supuesto que tener este tipo de reputación puede ser útil aun cuando no sea ése el resultado de la búsqueda racional de reputación. El siguiente comentario sobre Robert Moses ilustra la cuestión: "Si a Moses se le permitiera dar rienda suelta a eu placer por lastimar a la gente, no con la idea de ayudarlo a alcanzar sus fines, sino simplemente porque a él le gusta lastimar, de todos modos esa indulgencia lo ayudaría a alcanzar su objetivo. Como lo señaló el juez Jacob Lutsky, «Si uno sabe que cada vez que se cruza en el camino de un muchacho, éste le va a dar un puntapié, se cuida muy bien de cruzarse en su camino, ¿no es cierto?»" (Caro 1974, pág. 507).

[18] Lo que sigue está tomado de Quattrone y Tversky (1986). Véase también Leff (1976), págs. 167 y siguientes, y el capítulo 5 de Elster (1989b).

[19] Lo que sigue repite algunos de los análisis hechos ya en Elster (1983b), capítulo 1, y Elster (1989d), capítulo 1, pero con la idea de echar las bases para las discusiones que presentaremos en los próximos capítulos.

[20] Véase particularmente Kolm (1982).

[21] Sobre una discusión crítica de la distinción entre planificación del carácter y "las uvas verdes" (un importante caso especial de la distinción hecha en el texto), véase Bovens (1992).

[22] Con frecuencia vemos que una situación de discordancia dada induce a los diferentes individuos a elegir distintos caminos. De ahí que

en su análisis de las reacciones que tuvieron los chinos ante Occidente a comienzos de este siglo, Levenson (1968) distingue dos tipos de respuestas. Algunos consideraban que el desarrollo técnico de Occidente era una opción que China había contemplado y rechazado mucho tiempo antes (las uvas verdes). Otros creían que sería posible mantener la esencia de la cosa china y rechazar sólo la función occidental (creencia deseada o racionalización de la esperanza). En otras palabras, estos últimos querían adoptar las técnicas que consideraban podían serles útiles y rechazar los elementos culturales y políticos concomitantes. No obstante, como señaló Tocqueville respecto de un problema similar, "éstas son cosas que marchan juntas, y uno no puede disfrutar de unas sin adoptar también las otras" (DA, pág. 589).

[23] La satisfacción puede ser permanente si lo que se ajustan son los deseos. Si se trata de ajustar las creencias, haciéndolas corresponder con los deseos antes que con la realidad, lo más probable es que haya que pagar un precio al final del camino. Véase también el capítulo 1 *infra*.

[24] Algunas revisiones recientes pueden leerse en Thaler (1991, 1992).

[25] Sobre los intentos de darle sentido a este fenómeno, véanse Pears (1984) y Davidson (1986).

[26] Véase, por ejemplo, Lerner (1980).

[27] Elster (1989d), capítulo 2. Véase también el capítulo 2 *infra*.

[28] Sobre algunos casos típicos véase Kahneman, Slovic y Tversky (1982) y Bell, Raiffa y Tversky (1988).

[29] Thaler (1983) es una rara excepción.

[30] Ambos ejemplos están claramente inspirados por los importantes acontecimientos ocurridos en Francia y en los Estados Unidos a fines del siglo XVIII (Eleter 1991b) y por las recientes olas revolucionarias (Elster 1990b) y la redacción de constituciones (Elster 1991c) de la Europa Oriental. Sin embargo, la exposición se realizará en forma esquemática.

[31] Tocqueville (1970, pág. 22) tiene algo que decir: "Siempre pensé que en las revoluciones, especialmente en las revoluciones democráticas, los locos (y no me refiero a quienes se los llama metafóricamente así, sino a los verdaderos locos) desempeñaron un papel político realmente importante. Por lo menos es absolutamente cierto que en tales ocasiones, un estado de semilocura no es algo por completo descabellado y con frecuencia conduce al éxito."

[32] Respecto de la Federal Convention de 1787, véanse las referencias que aparecen en la nota 52 *infra*. Sobre un ejemplo contemporáneo, véase la discusión de los debates constitucionales realizados en Polonia en Rapaczynski (1991).

[33] Taylor (1987, 1988).

[34] Tong (1988).

[35] En otra parte (Elster 1985a, págs. 352-53) sostuve que en una situación revolucionaria, las motivaciones están inversamente relacionadas con las oportunidades (véanse también Oliver y Marwell). Los muy pobres no cuentan con los recursos necesarios para participar de las actividades revolucionarias (están demasiado ocupados con la mera subsistencia), y los muy ricos no tienen la motivación para hacerlo. Al acercarme a Veyne y a Tocqueville, sostengo ahora que el pobre puede tener al mismo tiempo poca motivación y pocas oportunidades.

[36] Popkin (1979).

[37] Olson (1965). En su estudio sobre la revolución vietnamita, Popkin (1979) pone el acento en los incentivos positivos, mientras que Chen (1986) lo hace en los incentivos negativos.

[38] Sobre las discusiones más recientes, véanse Elster (1989b), págs. 272-287, Dixit y Nalebuff (1991). Ambos le deben mucho a Schelling (1960).

[39] Véase Hirschman (1982) para esta línea de debate.

[40] Esta frase ("revolutionäre Attentismus") fue utilizada por Groh (1973) en su estudio sobre la socialdemocracia alemana en la época de la 2da Internacional. Sin embargo, este autor la utiliza en un sentido peyorativo para caracterizar la actitud de los líderes socialdemócratas como Kautsky, para quienes aparentemente nunca era el momento adecuado para la revolución. (Sobre fuertes réplicas al pensamiento de Kautsky, véase Gilcher-Holtey [1986], págs. 219 y siguientes).

[41] Este es un procedimiento generalmente aplicable. Para explicar un fenómeno dado, se supone inicialmente que los actores tienen motivaciones racionales, basadas en el interés personal. Si no es posible explicar la conducta de los actores sobre esa base mínima, se incluyen las motivaciones altruistas (pero aún racionales). Si esa explicación continúa siendo inadecuada se admiten pues los motivos no racionales. En este último caso es importe señalar el tipo específico de irracionalidad a la que nos referimos. El hecho de emplear lo irracional como una categoría residual sólo menciona el problema, pero no lo resuelve.

[42] Le agradezco a Carlos Weizman que me haya sugerido agregar esta última categoría.

[43] Véase Tocqueville (1955), pág. 165, sobre la sugerencia de que Luis XVI habría podido anticiparse a la revolución si hubiese escuchado el consejo de su ministro, de Machault. Tocqueville añade, sin embargo, que "tales medidas rara vez se toman basándose en la opinión o el consejo de otro; sólo un hombre capaz de concebir tales ideas está en condiciones de ponerlas en práctica". Algunos casos de anticipación a la acción del adversario que tuvieron éxito incluyen las reformas sociales de Bismarck y, en menor escala, los aumentos de salarios destinados a entorpecer la tarea de quienes querían inducir a los obreros a formar sindicatos.

[44] Tocqueville (1955), págs. 145, 153.

[45] En Roemer (1985) esta idea se corporiza en un axioma que pretende captar "la psicología de la tiranía".

[46] Aunque quizá no haga falta mencionarlo, el resultado ha de depender también de las restricciones financieras, militares y de otro tipo que se presentan en la batalla de las mentes. Stone (1972), quien me parece un modelo de este tipo, no desdeña ni las restricciones ni las motivaciones. Por su parte, Scocpol (1983) le atribuye una importancia demasiado excluyente a las restricciones. Y *El Antiguo Régimen* quizá va demasiado lejos en el otro sentido.

[47] Popkin (1979), pág. 261, señala que los líderes del Partido Comunista Vietnamita debían su credibilidad a su estilo de vida espartano y austero.

[48] Ackerman (1991).

[49] Sobre la teoría del arte del discurso, véase Searle (1969, 1979).

[50] Sobre las elaboraciones, véase Habermas (1984/1989, 1990).

[51] Sobre las elaboraciones, véanse los trabajos citados en la nota 38 *supra*.

[52] Sobre una discusión de estos tres motivos presentes entre los constituyentes norteamericanos, véase White (1987), págs 102 y siguientes. Sobre una discusión en una situación constitucional diferente, véase Whitaker (1992). Con más frecuencia estas tres ideas se oponen de a pares. David Hume, al referirse a la relación que existe entre la *pasión* y la *razón*, sostenía que la última era y sólo debía ser esclava de la primera (Hume, 1960, pág. 415). A grandes rasgos, lo que quería decir es que no existe la posibilidad de una deliberación racional sobre los fines, sólo es posible una deliberación sobre los medios. Albert Hirschman (1977) consideró las cambiantes actitudes respecto de las *pasiones y los intereses* que se dieron en el siglo XVIII y sostuvo que el dominio del interés sobre la pasión en una sociedad comercial constituía "un argumento político en favor del capitalismo, antes de su triunfo". En muchas discusiones de los debates sostenidos en la Federal Convention, se pensaba que los motivos de los constituyentes se reducían a la *razón* y el *interés* (Jillson, 1988, págs. 193-194 [citando a Madison, Hamilton y Tocqueville con el mismo fin] y *passim*). Véase también Rakove (1987).

[53] En debates sobre los sistemas electorales, por ejemplo, se encuentra la siguiente secuencia una y otra vez. Los partidos pequeños defienden la representación proporcional sobre la base de que es la que más respeta los derechos democráticos (y no porque aumente las oportunidades de los partidos pequeños). Los partidos grandes defienden los distritos de un solo miembro, sobre la base de que ese sistema mejora la eficiencia gubernamental (y no porque aumente las oportunidades de los partidos grandes). Elster (1991b), parte VI, analiza más detalladamente tales usos estratégicos del argumento.

[54] Puede encontrarse una introducción útil en Nash (1989), especialmente en el capítulo 6 ("Images of argument"). Sobre una aplicación a los debates constitucionales, véase Fink (1987). Sobre un brillante estudio de la retórica en la venta y el marketing, véase Leff (1976). Si se aplicara la distinción entre interés, razón y pasión al auditorio de los debates constitucionales, quizá pudiera definirse la retórica diciendo que es el discurso que apela a las pasiones del auditorio, antes que a su razón o su interés personal. Sin embargo, esta es una cuestión que debería investigarse más profundamente. En algunos debates, la razón le habla a la razón; en otros el interés le habla al interés; y en otros, la pasión a la pasión. Pero también se dan otras combinaciones posibles. Además, como veremos más adelante, los debates constitucionales comprenden normalmente a una tercera parte interesada: las futuras generaciones para quienes se escribe la constitución. De ahí que un discurso típicamente constitucional sea aquel en el cual un orador (que tiene sus motivos específicos) le habla a un auditorio (que también tiene sus motivos específicos) sobre la respuesta institucional adecuada a los motivos específicos que él les atribuye a los futuros legisladores.

[55] Sobre una exposición no técnica, véase Elster (1989b). Sobre una exposición semitécnica, véase Sutton (1986).

[56] Jillson (1988) ofrece una excelente visión general de estas cuestiones, aunque pone el acento exclusivamente en la votación y no en la negociación.

[57] Egret (1950) ofrece la mejor discusión moderna. Mounier (1789) da una perspectiva del participante.

[58] Hume (1963), pág. 42.

[59] Sobre la influencia que ejerció Hume en los constituyentes, véase White (1987).

[60] Hirschman (1977); Holmes (1990).

[61] Holmes (1984), págs. 139-40.

[62] Tocqueville (1979), pág. 233.

[63] Una alianza entre los partidarios de un veto absoluto y los patriotas que no querían ninguna interferencia ministerial, impidió la lectura de la conferencia a la asamblea (Egret, 1950, págs. 154-55).

[64] Las preferencias de Necker (AP 9, pág. 615) eran las siguientes (1) el veto suspensivo por dos períodos, (2) el veto absoluto y (3) el veto suspensivo por un período. Ni la (2) ni la (3) serían utilizadas nunca (aunque por razones diferentes), pero la (2) dejaría por lo menos al rey la apariencia de majestad.

[65] Aparentemente éste era el resultado típico de las luchas de poder entre el senado romano y el emperador elegido por él. Véase PC, págs. 714 y siguientes y la discusión desarrollada en el capítulo 1 *infra*. Aunque los reyes polacos elegidos estaban más firmemente restringidos, no lo estaban por las promesas electorales (excepto en el caso de la elección de 1576), sino por las reglas constitucionales establecidas (Davies 1982, vol. I, pág. 331 y siguientes).

[66] Esta puede haber sido, por ejemplo, una razón para dejar fuera de la constitución el derecho de secesión en los estados organizados federalmente (Sustein 1991, pág 648 y siguientes).

[67] Condorcet (1847), pág. 345.

[68] Sobre la noción de la racionalidad imperfecta, véase Elster (1984), capítulo 2.

[69] Un problema análogo surgió en los recientes debates sobre el rol que le cabe al senado en la constitución polaca. Ese cuerpo, que fue creado como parte del acuerdo de las Charlas de la Mesa Redonda, tenía muy poca justificación después de la caída del comunismo. Sin embargo, como el senado tendría un voto sobre la nueva constitución, no podía esperarse que quisiera abolirse a sí mismo (Rapaczynski 1991, pág. 615).

[70] Thompson (1988), págs. 134 y siguientes.

[71] Furet (1988), pág. 104.

[72] Como lo mostró White (1987), la distinción entre motivo y oportunidad fue un tema central en las argumentaciones del *Federalist*. Para asegurarse el equilibrio de poderes uno debe negarles a las ramas del gobierno tanto los motivos como las oportunidades de extender su esfera de influencia. Al mismo tiempo, los poderes deberían tener tanto el motivo como la oportunidad de resitirse a los abusos de los otros. En cuanto a evitar la aparición de mayorías sediciosas, los distritos electorales grandes han de impedir la formación tanto de los motivos sediciosos como de las oportunidades de llevar a la concreción tales motivos. Sobre una discusión de Tocqueville acerca de argumentos similares, véase el capítulo 4, *infra*.

[73] White (1987), págs. 114, 249; Lovejoy (1961), pág. 52.

1

Un historiador y lo irracional: Una interpretación de *Pan y circo*

La primera vez que leí *Pan y circo* de Paul Veyne fue en un mes de verano que pasé en la Costa Azul, durante el cual ese libro y el *Nice Matin* fueron mi único sustento intelectual.[1] Entonces tuve la alucinante experiencia de ver cómo los temas tratados en ambos, aunque a simple vista no eran similares, se fundían en uno solo. Básicamente, el *Nice Matin* dedica sus páginas a dos tipos de noticias: informes sobre las actividades de los gansters locales y notas sobre las reuniones del Rotary Club, del Club de Leones, de la Cámara de Comercio y de otras instituciones semejantes. Es fácil leer entre líneas y advertir que hay un vínculo entre esos dos mundos y que la riqueza tan generosamente exhibida y distribuida entre asociaciones de beneficencia, a veces procede de fuentes que no resisten un examen riguroso. El Rotary Club es, por supuesto, una forma meramente secundaria del euergetismo (PC, pág. 26) y el gansterismo no es precisamente el *Gelegenheitsunternehmungen* de los notables de la antigüedad (PC, págs. 121, 511). Sin embargo, el parentesco sociológico y la proximidad geográfica bastaban para fundirlos en una única institución mediterránea: el efecto era como si yo viajara hacia atrás en una máquina del tiempo.

Pan y circo, brillante tanto por su integridad como por sus detalles, le ofrece al lector por lo menos cuatro puntos de vista interesantes. En primer lugar —y éste es el tema explícito del libro— se trata de una historia del euergetismo, una forma de patrocinio regularmente practicada por los notables, los senadores y los emperadores de la antigüedad clásica. También constituye —y quizás éste sea su verdadero tema— una visión general del mundo antiguo, particularmente de las relaciones de la autoridad política. Además, *Pan y circo* teje una red de comparaciones y contrastes que lo transforma en una fuente inagotable de hipótesis y ejemplos opuestos para la sociología histórica y comparativa. Finalmente, el libro ofrece una an-

tropología filosófica colmada de enseñanzas históricas y de un conocimiento íntimo de las ciencias sociales, sin caer por ello en un enfoque apriorístico, que es el vicio más difundido en este género.[2] Basándose en unos pocos supuestos —la necesidad que tiene toda superioridad de justificarse y expresarse y la necesidad que tiene cualquiera situado en una posición inferior de justificar el orden al que se somete— Veyne se lanza a explicar, con detalles sorprendentes y en general convincentes, la conducta de los gobernantes y los gobernados del mundo antiguo.

En la multiplicidad de notas que aparecen en el libro se cita a miles de escritores y textos, todos ellos muy bien elegidos, por lo menos según puedo juzgarlo por las esferas en las cuales tengo una experiencia de primera mano. No obstante, Veyne nunca cita, o lo hace muy rara vez, a los dos autores de quienes es evidente que proceden los elementos de su estructura conceptual, Hegel y Tocqueville. Tenemos que llegar a la solapa posterior del libro para enterarnos de que, siguiendo la *Fenomenología del espíritu*, Veyne considera que la política es "una lucha interna de las mentes". Aunque con frecuencia aparece implícita en ciertos análisis específicos, esta idea hegeliana nunca se expresa explícitamente. Probablemente, para alguien que se graduó en la École Normale Supérieure en la década de 1950, la época de Sartre, Hyppolite y Merleau-Ponty, ni siquiera hacía falta mencionarlo. Lo que resulta aun más sorprendente es la ausencia casi total de referencias a *La democracia en América*, de donde Veyne parece haber tomado prestadas no sólo una gran cantidad de observaciones de detalle, que señalaré luego, sino también la idea central de que "nada es más natural para el hombre que reconocer la sabiduría superior de su opresor" (DA, pág. 436).[3] Al acercarse a los pensamientos de Tocqueville, Veyne se coloca de su lado; y no puedo imaginar un mayor homenaje.

Las tres etapas del euergetismo

La historia del euergetismo puede dividirse en tres partes: la época de los notables de las ciudades helénicas, la de la oligarquía republicana de Roma, y la del emperador. Los rasgos esenciales del fenómeno se repiten en los tres casos, aun

cuando puedan diferir tanto sus formas concretas como las razones que lo sostenían.

El euergetismo era una forma de patrocinio que el benefactor no tenía ninguna obligación de cumplir; lo único que lo comprometía eran sus propios impulsos interiores y las expectativas informales del público. Era un beneficio destinado a los ciudadanos como tales antes que a los pobres y no tenía una función económica ni política: no era caridad, ni reparto de la riqueza, ni despolitización, ni redistribución de los impuestos. A veces era algo comparable con una gratificación, a veces comparable con un gasto notable, a veces comparable con una expresión de majestad. Ocasionalmente puede haber resultado útil, pero nunca estuvo motivado por consideraciones utilitarias. El euergetismo les permitía a los gobernantes y gobernados vivir en paz entre sí, pero eso no significa que fuera indispensable para el sistema político. En cierto sentido, era un fenómeno marginal, antes que un "margen de caridad" (BC, pág. 33), pero también constituía algo más que un "desdeñoso margen de solidaridad" (PC, pág. 691). No se contaba entre los intereses de los gobernantes, pero tampoco se oponía a ellos. Como la gente sólo cree aquello que no tiene interés por *no* creer (BC, pág. 28), sólo hace aquello que no tiene interés por no hacer; y ese era el caso de euergetismo.[4]

Veyne resume su análisis del euergetismo helénico con las siguientes palabras: "Cualquier democracia directa tiende a convertirse en un gobierno de notables y cualquier comunidad gobernada por notables muy probablemente tienda a buscar los recursos que necesita en el euergetismo, a menos que exista ya una tradición impositiva" (PC, pág. 228).[5] Su análisis de la democracia griega es decididamente menos optimista que el de, por ejemplo, Moses Finley,[6] ya que Veyne cree que el régimen estaba destinado a fracasar porque había nacido como resultado de una medida de emergencia y porque exigía de los ciudadanos un grado de participación que no podía perdurar (BC, pág. 85). Se dio pues una desviación hacia un régimen de notables, cuya necesidad natural de autoexpresión chocaba con las necesidades económicas de la ciudad. El resultado fue el euergetismo que primero constituyó una actitud libre, luego forzada por las expectativas informales de sus beneficiarios y finalmente llegó a ser una obligación formal vinculada con ciertas funciones políticas. Echado por la puerta principal, el euergetismo libre regresó colándose por la venta-

na cuando informalmente se comenzó a esperar que los notables aportaran más de lo mínimo legal. Esto provocó que varios notables trataran de sobrepujar las dádivas de los demás, pero también que otros trataran de desligarse de una carga que primariamente había constituido una necesidad colectiva. "Cada notable tenía interés por no sacrificarse en pos de un ideal y al mismo tiempo de no dejar que los otros brillaran en su lugar" (PC, pág. 325). Si a pesar de todo no cejaban en sus prácticas ello se debió al "miedo preciso a vagas sanciones y al vago temor a las sanciones precisas que podrían recibir en el futuro" (BC, pág. 139), como lo señala Veyne en una de sus innumerables observaciones brillantes.[7] Dos factores, aparentemente de menor importancia, muestran tanto la manera paradójica en que se desarrolló el euergetismo como el deterioro gradual de la vida pública: finalmente, la gente pagaba con el fin de librarse de los cargos honorables (BC, págs. 188-189, y llegar a ser un "consejero ad-honorem" se convirtió en el honor más elevado (BC, pág. 142).

El euergetismo de las ciudades griegas estuvo vinculado con una relativa falta de poder político. "La autonomía de las ciudades, aunque no era suficiente para convertirlas en campos de batalla políticos... *fue suficiente* para adjudicarles a los cargos municipales un prestigio que los ricos no querían cederles a los demás" (BC, pág. 154); no obstante, el esnobismo que implicaban los elevados puestos municipales no era compatible con el ejercicio del poder real (BC, pág. 120). En Roma, los senadores manejaban el juego político en escala mundial y se lanzaban a empresas infinitamente más elevadas que las trenzas de las que participaban los notables de las provincias. Esto, inevitablemente, produjo que el euergetismo de los oligarcas romanos se desviara por diferentes senderos y se originara por motivos diversos. Teniendo en cuenta los diferentes senderos, los notables ofrecían entretenimiento y construcciones, mientras que los senadores se ocupaban de brindar juegos y distribuir grano entre los ciudadanos, dinero a los votantes y, en su carácter de generales, subvenciones a los soldados. Estas acciones euergéticas tienen una explicación bastante sencilla: eran obsequios simbólicos que confirmaban una relación de clientela que existía además de las normales relaciones jerárquicas, un dualismo que constituyó "la particularidad sociológica de Roma" (PC, pág. 414). Otras acciones, tales como la distribución más o menos gratuita de grano a los

ciudadanos, son accidentales y no tienen una mayor significación. Nos quedan pues los juegos —el circo del título del libro de Veyne— y la "corrupción electoral". Los juegos eran una institución regular pagada por ciertos funcionarios quienes, aparentemente, estaban dispuestos a arruinarse económicamente, sólo por mantenerla y sin recibir a cambio ninguna retribución específica. Esa actitud tiene una explicación: la función era una etapa necesaria de cualquier carrera política cuyo objetivo final fuera un consulado, además los magistrados consideraban una virtud necesaria no dejar pasar esa ocasión de obtener popularidad. ¿Por qué "necesaria"? Veyne no nos da ninguna respuesta a esta pregunta, salvo una dudosa explicación funcional (véase más adelante) según la cual los juegos constituían una barrera financiera a la vida política pues excluían a todo aquel que no fuera rico (PC, pág. 400).

La corrupción electoral, que adquiría la forma de exhibiciones "extraordinarias" destinadas a agasajar al electorado o de una directa limosna en efectivo, no estaba dirigida a los plebeyos sino a una minoría de ricos propietarios. Probablemente, estos últimos con frecuencia consideraran la compra de votos como otra clase de *Gelegenheitsunternehmung* (PC, pág. 425), pero esto no explica por qué se dejaban influir por los espectáculos. En todo caso nunca permitían que se los comprara de una manera demasiado evidente; podríamos decir que se comportaban más como cortesanas que como prostitutas (BC, pág. 226). Por lo demás, esa minoría de ricos no votaba por interés en el resultado; en primer lugar por la razón siempre aplicable de que un votante individual sólo tiene una oportunidad infinitesimal de influir en el resultado final y, en segundo lugar, por la razón específicamente romana de que el resultado no tenía prácticamente interés para ellos.[8] En ese caso, ¿por qué habrían de votar? y ¿por qué dejarse influir por los espectáculos en el momento de hacer una elección política? Veyne responde a esta última pregunta con la "teoría de la evidencia" (PC, pág. 773); cuando se considera que la excelencia es una e indivisible (BC, págs. 45-46), alguien que hace algo bien ha de hacer igualmente bien otras cosas, aun cuando las cualidades que exige cada actividad sean por completo diferentes.[9] En cuanto a la primera pregunta Veyne no nos brinda ninguna respuesta pero podemos suponer que para "el puñado de ricos electores que controlaban los espectáculos agrarios" (PC, pág. 425), las elecciones eran ocasiones ciertamente placenteras y

probablemente explotables desde el punto de vista social y que por lo tanto no convenía desaprovecharlas. Esto no excluye la posibilidad de que este puñado de ricos tomara la decisión de votar por un cálculo interesado, temiendo lo que el pueblo pudiera pensar de ellos si se abstenían. Pero entonces deberíamos preguntarnos también por qué la "gente" estaría dispuesta a correr el riesgo que implicaba expresar su desaprobación ante tal actitud. Cualquier norma social, hasta la de participar de una elección, en última instancia supone una conducta desinteresada, tanto por parte de aquellos que acatan la norma como de aquellos que obligan a éstos a acatarla.[10]

Los últimos magistrados de la República eran ya los predecesores de los emperadores y el euergetismo de César, Octavio y Agripa fue una manifestación de su autoridad suprema antes que una parte de su forma de hacer política. Las acciones benéficas del emperador se llevaban a cabo en tres esferas, en gran medida independientes entre sí: la que tenía relación con la función misma del emperador, la vinculada con el dispositivo del culto del rey y la de los juegos públicos. En primer lugar, el emperador era "la causa de todo lo bueno, pero no era responsable de lo malo" (BC, pág. 305). El emperador era la fuente de todo lo bueno que ocurría en el imperio, puesto que gracias a él existía una sociedad en lugar de la nada (BC, pág. 305). Esta creencia no emanaba de la propaganda proveniente de arriba, como ocurre en las modernas dictaduras.[11] En Roma era un convenicimiento que nacía del pueblo mismo, quien pasando sutilmente por alto la coherencia, amaba a su rey mientras al mismo tiempo denunciaba su política y a sus asesores. ¡Si solamente el emperador supiera! Además existían la divinización del emperador y el culto que lo rodeaba, un fenómeno al que Veyne dedica algunas de sus mejores páginas. Veyne es un agnóstico (PC, pág. 586) y quizá por ello puede desnudar tan sutilmente y con tanto éxito la relación que existía entre lo divino y las divinidades. La declaración de divinidad del emperador era, como muchas *euergesias*, el resultado de la combinación de una necesidad popular —no creer pero al menos sentir que el que gobierna es un buen amo— y la necesidad del rey de exhibir y expresar majestad. Veyne no niega que existieran también la hegemonía y la fuerza simbólica, pero las considera secundarias y marginales. Finalmente está la cuestión de los juegos públicos, que adquirió particular importancia en la época del imperio, ya que los gobernantes y

los espectadores compartían entre un cuarto y un tercio de su tiempo en los espectáculos (BC, pág. 400). Veyne ve en esta actividad una compleja relación triangular entre el emperador, el senado y la plebe.[12] Al final Roma llegó a ser la corte del emperador y la plebe llegó a constituir su clientela. El senado despreciaba a la plebe y mantenía la distancia con el emperador quien, por su parte, deseaba ser amado por la plebe y no habría permitido que el senado que lo nombraba hubiera ejercido sobre él la mínima influencia. En esta lucha encubierta y secreta, el emperador dependía de la plebe quien, a su vez, tenía buenas razones para temer la hegemonía del senado.

La autoridad en el Mundo Antiguo

El marco en el que se desarrollan estos análisis históricos es una concepción general de la autoridad política del mundo antiguo. A grandes rasgos, Veyne distingue tres fuentes de autoridad; esto es, la delegación, el derecho absoluto y "la naturaleza de las cosas". Esta última es la única a la que Veyne le atribuye verdadera importancia y al analizarla hace su contribución más original. La naturaleza de las cosas es algo que no difiere mucho del carisma, pero también es algo que lo excede y que entra dentro del tradicionalismo.

Originalmente, la autoridad de los notables griegos era un poder conferido por delegación que irresistiblemente tendía a transformarse en un ascendiente natural que correspondía a todos los superiores. El poder del emperador tendía hacia el derecho absoluto y divino, sin embargo no alcanzaba el mismo grado que el despotismo oriental. Entre estos dos extremos —cada uno de los cuales era moderado, modificado y atraído por el centro— el poder de los senadores representaba la posición intermedia y, por así decirlo, la posición normal. Un individuo nacía oligarca, como podía nacer pobre o con la condición de súbdito, y la política era al mismo tiempo el arte de dividir los puestos importantes entre los primeros y —de un modo más o menos arbitrario— complacer la sensibilidad de los gobernados. La última función era más efectiva (y menos maquiavélica) en la medida en que la política era también expresión, exhibición y esplendor.

Uno de los temas que aparece constantemente en la obra de Veyne es el gran debate que mantenían los hombres de la

antigüedad sobre la naturaleza de la autoridad y sobre el peligro que engendraban para los gobernantes los placeres de aquellos a quienes gobernaban. Polibio y Cicerón encarnan la posición totalitaria, según la cual la autoridad es o bien total o bien inexistente. Los Gracos y los demagogos, a quienes se oponía Polibio, pensaban en maximizar no la obediencia, sino la disciplina y la paz social, y creían que esta última exigía que se le hiciera un mínimo de concesiones al pueblo. De ahí partía la gran argumentación: "El euergetismo puede interpretarse de dos maneras: como un acto que realiza la oligarquía moderándose hábilmente a sí misma o como una corrupción de la verdadera oligarquía" (PC, pág. 465).[13] Según la opinión de Veyne, los temores de Polibio y Cicerón tenían muy poca justificación. Su actitud no puede explicarse mediante el análisis racional, sino como una tendencia humana natural a llegar al límite, lo cual con frecuencia equivale a ir demasiado lejos (PC, pág. 708). Sin embargo, esta explicación podría ser tan errada como considerar que el euergetismo era un instrumento de la elite para manipular. Abolir los juegos quizás hubiera tenido consecuencias indeseables, pero de ello no se sigue necesariamente que esa forma de *euergesia* haya sido creada con la intención específica de evitar tales consecuencias. No se brindan los placeres al populacho, sólo se les permite tenerlos. De ahí que Veyne no se contradiga cuando invoca el "efecto Tocqueville" (PC, pág. 787): un régimen severo nunca está más amenazado que cuando comienza a hacerse más liberal. Dar una concesión es una cosa, no privar al pueblo de un entretenimiento tradicional es otra muy diferente.

En tales sociedades, más bien autoritarias y tradicionales que despóticas o totalitarias, el orden establecido era una especie de paisaje dentro del cual cada individuo vivía, trataba de hacerse su espacio, y se adaptaba un poco a fin de lograr que todo fuera más soportable; pero allí nadie soñaba con un cambio radical. No hace falta mencionar que había orden y autoridad; las modalidades del poder varían muy poco, salvo en la superficie pintoresca de las cosas, una cuestión que si bien no era despreciable, tampoco adquiría gran importancia. Si consideráramos que el euergetismo era un elemento de un arreglo social o una compensación por la transferencia de poder, los teóricos del intercambio se sentirían encantados, pero nosotros estaríamos representando erróneamente la experiencia histórica, insistiendo en que la oportunidad de resis-

tirse a la autoridad es la noción de un filósofo que ignora las distinciones reales de la experiencia vivida. Sin embargo, no toda autoridad es objeto de respeto y el orden establecido no siempre se considera legítimo. Los solevantamientos *ocurren* y necesitamos comprender las condiciones en las cuales se dan. Desde el punto de vista de Veyne, el hecho macrosociológico de la desigualdad no provoca el hecho microsociológico de la envidia (PC, pág. 307) y aun cuando hay envidia, ésta lo que provoca es un irritante sentimiento de impotencia antes que un sentimiento revolucionario (PC, pág. 308), a lo cual debe agregarse que difícilmente un conocimiento "teórico" o "literario" de la desigualdad y la injustica pueda estimular por sí mismo la revolución (BC, pág. 241).

Si para movilizar la opinión no bastan ni la injusticia al por mayor ni la injusticia al detalle, ¿qué puede producir ese efecto? ¿En qué circunstancias la reducción de la disonancia —ese formidable mecanismo estabilizador de las sociedades tradicionales— se vuelve ineficaz? Para Veyne, el mayor peligro que amenaza a las sociedades autoritarias es un sistema universalista de movilidad social en el cual la promoción se logre por los méritos antes que por el azar o la oportunidad (PC, pág. 314).[14] Los resultados casuales no pueden ser también los resultados posibles; la promoción impredecible y accidental es un rayo que acrecienta el sentimiento de impotencia respecto de esa "sociedad paisaje" que mencionamos antes. Al igual que Tocqueville,[15] Veyne compara la movilidad hacia arriba que se da en las sociedades tradicionales con una lotería (PC, pág. 314). Sin embargo, a diferencia de aquél, no considera que ese proceso sea un elemento estabilizador. Para Veyne, el hecho de que el régimen de notables se transformara en un orden formal eliminó la lotería sin aumentar, durante el proceso, la frustración (PC, pág. 315). En este caso, coincido con Veyne y considero que Tocqueville se equivoca. Es cierto que cualquiera *puede* ganar el pozo de la lotería, pero ¿qué significa decir que cualquiera *puede* entrar a formar parte de un grupo de élite, independientemente de sus esfuerzos y de sus méritos? Veyne sostiene —si lo he comprendido bien— que el efecto de la oportunidad es, no alimentar en cada individuo la esperanza de ganar, sino eliminar la envidia que de otro modo sentiría ese individuo por el ganador.[16]

Sociología comparativa

He examinado detenidamente dos aspectos sistemáticos del libro de Veyne, la historia del euergetismo y el análisis de la autoridad en la antigüedad clásica. Ahora quiero referirme a otro aspecto del libro, el que como ya dije lo convierte en una fuente de ideas para la sociología comparativa, no meramente respecto del patrocinio o la autoridad, sino en todas las esferas sobre las que reflexiona el autor. Este aspecto no se presta a una interpretación ni a un resumen, pero unos cuantos ejemplos zanjarán la cuestión.

La sociología de la oligarquía

Los intereses del oligarca, como los de cualquier hombre, son múltiples: dinero, poder y prestigio. Pero una multiplicidad de intereses implica un conflicto de intereses, un tema fundamental del libro. Entre los notables griegos había, como lo señalamos antes, una contradicción entre la personalidad del oligarca individual, que personalmente no se sentía muy inclinado a la generosidad, y las demandas del régimen oligárquico; no obstante, "una presión discreta lo ayuda a dar el paso más difícil y decisivo y, después de haberlo dado, el oligarca se siente feliz de haber hecho aquello de que dudaba" (PC, págs. 231-232). Entre los senadores romanos también se daba una contradicción entre el interés personal a corto plazo de los oligarcas, en su carácter de propietarios, y su ventaja política (PC, pág. 476). La ley agraria de Tiberio Graco fue, en este sentido, equivalente a las Leyes Industriales Inglesas del siglo XIX, es decir, apuntaban a la defensa de los intereses de una clase a expensas de los intereses de sus miembros; la única diferencia consistía en que los senadores romanos no podían permitir que otra clase los forzara a obrar en su propio interés. "La primera clase propietaria que no gobernó debe de haber sido la burguesía" (PC, pág. 117), un hecho que fue interpretado de las maneras más variadas, como un cálculo desesperado, como una confesión de impotencia o como un signo de que la acumulación de funciones llegó a constituir una carga demasiado pesada para los actores (BC, pág. 117).[17] La relación entre el prestigio y el dinero, o entre la *euergesia* y la inversión puede ser contradictoria, complementaria o neutral (BC, pág. 59), esto depende de la relación que mantienen

los notables con el pueblo y la que mantienen los notables entre sí.[18]

La sociología de los bienes públicos

El euergetismo era doblemente una cuestión de bienes públicos. Por un lado, porque constituía un bien público para la clase gobernante (véase *supra*) y por el otro, porque a veces le suministraba bienes públicos a la ciudad. En lo que se refiere al primer aspecto, Veyne explica que "convenía al cuerpo de notables en su conjunto que la obligación de distribuir dádivas formara un barrera y restringiera la superioridad social a un grupo lo más reducido posible, pero convenía a cada miembro aumentar la cantidad de notables a fin de distribuir la carga entre la mayor cantidad posible de hombres" (PC, pág. 325).[19] Respecto de los *euergetas* que brindaban bienes colectivos en el sentido más tradicional (construcciones, espectáculos), Veyne distingue por un lado entre lo útil y lo agradable, y por otro, entre lo perdurable y lo efímero y sugiere que la primera preferencia del benefactor era lo perdurable y luego lo útil, mientras que el pueblo prefería primero lo efímero y luego lo agradable. Como un símbolo de su majestad, el emperador se decidiría sin duda por una columna cuyos finos detalles pudieran apreciarse a simple vista (BC, pág. 381), los acueductos se construían para que perduraran por los siglos de los siglos (BC, págs. 364-365) cuando seguramente había muchas otras necesidades más apremiantes. Como observa sutilmente Veyne, tales construcciones insustanciales o insustancialmente elaboradas "reflejaban una psicología de clase sin servir a los intereses de esa clase" (BC, págs. 148-149). Luego volveré sobre esta idea clave.

La psicología social

Además de una serie de ideas antropológicas generales que examinaremos más adelante, Veyne ofrece una visión de la psicología social del mundo antiguo de la que vale la pena repasar algunos ejemplos. *El honor*: los señores de la Edad Media asumían automáticamente el honor, a menos que hubiera pruebas que se lo impidieran, mientras que la "dignitas" romana era algo que se adquiría, se preservaba y se aumentaba (BC, pág. 205).[20] *La actitud ante el tiempo*: al considerar el

futuro como algo cerrado, los hombres de la antigüedad no podían comprender que las técnicas y las preferencias son cuestiones necesariamente sujetas al cambio.[21] *La ilusión microeconómica*. Esta ilusión (PC, págs. 149-150) corre pareja con una ilusión micropolítica (BC, pág. 302 y siguientes): puesto que el lujo creaba trabajos y el orden *principesco*, una sociedad sin lujo o sin emperador se hundiría en el desempleo o en el caos, si nada podía reemplazar el lujo ni nadie podía substituir al emperador.[22] *Filantropía*: en el mundo antiguo "la filantropía sólo era noble si mitigaba grandes infortunios" (BC, pág. 31). *Del sacrificio a la festividad*: desde el punto de vista de los dioses, tenía poca importancia que los creyentes les consagraran objetos preciosos o les sacrificaran un día (un "día sagrado") y les dedicaran todo lo que ganaban en ese día (BC, pág. 210). La lista podría continuar indefinidamente pero prefiero inducir al lector a dirigirse al original.

La teoría de la elección de Veyne

El último aspecto del libro de Veyne es lo que he llamado su antropología filosófica, que yo interpretaré aquí a través del tamiz de la teoría de la racionalidad. ¿Las elecciones son conscientes o inconscientes? ¿Son racionales, irracionales o quizá funcionales? ¿Las creencias son racionales en los tres sentidos que corresponden a estar bien fundamentadas, ser coherentes y ser eficaces? Si la conducta irracional no alcanza su objetivo, ¿debemos insistir en la racionalidad de lo irracional? ¿Puede un individuo adoptar racionalmente la misma actitud ante un objeto, ante otro ser humano y ante sí mismo? La exposición de Veyne que se basa en Hegel, en la teoría de la disonancia y en la economía moderna, sugiere respuestas a tales preguntas aunque no las formule explícitamente.[23] Esto significa que la exposición de Veyne necesita una estructura y mi intención es proponerla del modo que sigue. Primero, analizo la idea de Veyne sobre la elección individual.[24] Luego sostengo que Veyne ha sido víctima y también crítico de la explicación funcionalista. Seguidamente, expongo su teoría precursora de las creencias y la ideología. Y termino con una nota hegeliana: la lucha por el reconocimiento y las conductas paradójicas.

La actual comprensión de la elección racional se basa en

la idea de una relación óptima entre los medios y los fines. Veyne somete esta concepción de racionalidad instrumental a dos críticas. Primero, considera que esa perspectiva pone excesivo énfasis en lo instrumental en comparación con la acción expresiva y en segundo lugar estima que dicha concepción pasa por alto una cantidad de fenómenos sutiles e importantes que tienden a transformar la relación medios-fin en un todo dinámico en el cual resulta difícil separar los elementos que lo componen. Examinaremos las dos objeciones que hace Veyne, pero primero debemos señalar que el autor ofrece también un análisis de la racionalidad instrumental en el sentido más convencional, es decir que la considera "la realización de una tendencia universal que nos alienta a hacerlo todo racionalmente, ya sea en la guerra, ya sea en el gobierno, ya sea en el deporte o en el ajedrez" (PC, pág. 130). Esta actitud corresponde a todo tiempo y a todo lugar, aunque erradamente se la ha restringido a las empresas capitalistas.

Veyne analiza extensamente la cuestión de la racionalidad económica en el mundo antiguo (PC, págs. 139, 178, 183; BC, págs. 57-58), pero en mi opinión esa es una de las partes menos satisfactorias de la obra. Contrariamente a lo que sugiere su texto, es posible "optimizar" sin invertir mucho y esto depende de la combinación preferida entre el consumo presente y el consumo futuro. Inicialmente Veyne rechaza la distinción entre el manejo de rutina del patrimonio y el método capitalista de empresa (PC, págs. 139, 179) y afirma que la conservación metodológica conduce al crecimiento mediante "el aprendizaje sobre la marcha". Pero no todo crecimiento económico ni todo cambio técnico implica incremento constante. A veces tenemos que dar un paso atrás para poder dar luego dos hacia adelante, lo cual exige una actitud muy diferente.[25] Sin embargo Veyne después defiende esa misma distinción al sugerir que existen dos tipos de sociedades: aquellas "que siguen una rutina y se conforman con lo que tienen" y aquellas que optimizan, invierten y crecen (PC, pág. 160 y siguientes).

Un tema que aparece constantemente en el libro de Veyne es su crítica al racionalismo excesivo de nuestra época; para él nuestros contemporáneos siempre ven intencionalidad, designios, estrategias o planificaciones cuando lo que define la verdadera situación es, antes bien, la expresión, el esplendor o el acomodamiento. Veblen, por ejemplo, confundía la exhibi-

ción que acompaña al prestigio con su perversión. Podemos hablar de exhibición cuando debe mostrarse cierto esplendor con el fin de no perder prestigio ante los demás quienes, por otra parte, esperan esa exhibición; en cambio podemos decir que hay una perversión cuando "un hombre se comporta admirablemente con el fin de que los demás lo consideren admirable" (PC, pág. 99). Este pasaje clave resume la situación:

> Hay algo paradójico respecto de la expresión y de la forma que ésta adopta para perseguir sus fines. Si es demasiado racional no puede alcanzar sus fines. Cuando un hombre se siente satisfecho consigo mismo y con su grandeza, se preocupa muy poco por la expresión y la impresión que ésta pueda causar en los demás; por lo tanto no se toma el trabajo de calcularla. Por lo demás, los otros saben esto. Saben que la expresión auténtica ignora a los espectadores y no trata de ajustar sus efectos a ellos. Los hombres que se consideran importantes, que calculan demasiado, no ven las sonrisas a sus espaldas. Los espectadores abrigan dudas sobre una expresión cuidadosamente meditada. ¿La verdadera grandeza no debería deleitarse únicamente en sí misma? Sólo una expresión que no busca lograr un efecto, puede alcanzarlo. (PC, pág. 679)

La última oración sugiere la idea de estados que son esencialmente subproductos,[26] o estados que sólo pueden alcanzarse de manera no deliberada, o utilizando estrategias indirectas, como el intento de Pascal de crear la creencia simulando creer.[27] Algunas cosas que procuramos se nos escapan de las manos cuando intentamos atraparlas y caen en los brazos de aquellos que les daban la espalda, siempre que no fuera por eso mismo que lo hacían. El paradigma de tales estados es el sueño, a lo cual podríamos agregar el olvido, la creencia, la sinceridad, la autoestima, la dignidad, la inocencia, la espontaneidad, la honestidad, la salvación, así como el respeto, la admiración, la gratitud o el amor por los demás.[28] El intento por alcanzar tales estados es una *hubris* que la humanidad siempre ha conocido, aun cuando quizás hoy se manifieste más abiertamente.[29] Tal vez podríamos caracterizarla como *un exceso de voluntad* y contraponerla a la idea más conocida de *debilidad de la voluntad* (capítulo 4).

En la esfera de la psicología moral, los casos más significativos son aquellos en los cuales un actor trata de producir un estado que es esencialmente un subproducto en sí mismo. En

la esfera de la psicología política, el esfuerzo por crear tales estados en los demás puede llegar a ser más importante. En cierto sentido este fenómeno es menos paradójico. Si la intención de obtener X haciendo Y es incompatible con el estado en el cual se presenta X, uno sólo puede lograrlo ocultándose a sí mismo que ésa es la razón por la que hace Y. Pero, como dice Sartre, el autoengaño es esencialmente un subproducto en sí mismo: "Uno cae en la mala fe así como cae dormido".[30] Sin embargo, no hay nada tan abiertamente paradójico cuando se trata de engañar a los demás, puesto que podemos ocultarles nuestras intenciones sin engañarnos a nosotros mismos. No obstante, dice Veyne, rara vez tenemos éxito al hacer eso: "Man merkt die Absicht und wird verstimmt." No existe una fórmula segura ni para crear la apariencia de desinterés (véase el capítulo 2), una impresión de espontánea generosidad, ni para forjarse una reputación de irracionalidad,[31] porque el empleo de una fórmula podría crear un modelo que al observador inteligente le sugeriría una situación diferente: que detrás de la conducta aparentemente espontánea se esconde una intención sutilmente calculada.

Una primera premisa es pues que cierto tipo de conducta, como la ostentación o la generosidad, produce cierto efecto en los demás. Otra premisa es que dicho efecto es útil, agradable o deseable para el actor. Esto da lugar a dos posibles errores. Uno es considerar que el efecto es el motivo de la acción, aun cuando sea esencialmente un subproducto. El otro es declarar que el efecto es una función de la acción (y explicar la acción a través de esa función). Veyne critica muy duramente el primer error y dice que "los burgueses creían que los artistas románticos vivían como artistas a fin de escandalizar a la clase media" (PC, pág. 98), cuando en realidad los artistas son artistas como los ricos son ricos y los leones son leones (PC, pág. 99), es decir, cuando y sólo cuando son irreflexivamente ellos mismos.[32] Pero, desde mi punto de vista, Veyne no se pone suficientemente en guardia cuando trata el segundo error pues declara, por ejemplo, que la función de la ostentación es levantar una barrera (PC 1976, pág. 400).[33] Más adelante volveré sobre este punto. En ambos errores está implícita una obsesión por la significación instrumental de la acción, como si toda acción hubiera de tener una, y la suposición automática de que *cui bono?* ofrece la respuesta deseada.[34]

Hacia el fin del libro (PC, pág. 706 y siguientes) Veyne

resume en una pocas, y excesivamente compactas páginas su teoría de las "opciones heterogéneas y sus paradojas". La idea más importante es la que se refiere a los cambios endógenos de las preferencias, que se dan principalmente mediante el mecanismo de reducción de la disonancia. "Una vez que se ha hecho o se ha aceptado una elección, los intereses que esa elección satisfaga llegarán a ser más que proporcionalmente importantes" (PC, pág. 709). Mediante el mismo mecanismo, los intereses que esa elección no satisfaga llegarán a ser proporcionalmente menos relevantes (el síndrome de las "uvas verdes"). En el capítulo 4 veremos que mucho tiempo antes de Festinger,[35] la autoridad citada por Veyne, Tocqueville había concebido la misma idea que desarrolló en numerosos análisis específicos.

En términos generales, la teoría de la disonancia cognitiva establece que los hombres tienden a ajustar sus deseos y creencias a los medios con los que cuentan y que así evitan la intolerable situación de desear aquello que no pueden poseer o de considerar indeseables las circunstancias de las que no pueden escapar. Veyne agrega que tal ajuste nunca es perfecto: las sociedades autoritarias inducen a sus miembros a *sobreadaptarse* a las restricciones que se les imponen:[36]

> Los hombres no consideran que la igualdad y la justicia sean condiciones indispensables; ajustan sus aspiraciones a lo que es posible. La estabilidad relativa de las sociedades, uoa situación entre lo idílico y lo caótico, no es el resultado de algúo equilibrio justo entre los hombres alcanzado por dichas sociedades, sino que se debe al hecho de que la humanidad no plantea problemas a menos que sea capaz de resolverlos. El régimeo helénico duró, no a causa de la redistribución euergética, sino porque, ante la desigualdad económica, la multitud de plebeyos diseminados, con sus propias desigualdades internas, era tan incapaz de formar una coalición como lo es una multitud de campesinos desorganizados y desigualmente amenazados de reaccionar y tirar por la borda su milenaria pasividad cuando el río se sale de su cauce. Se niegan a luchar por la tierra anegada por la catástrofe y —significativamente— a sembrar en las zonas cercanas a los límites de la inundación. (PC, pág. 312)[37]

¿Por qué deberían los hombres sobreadaptarse y conformarse con menos de lo que podrían tener? La respuesta de Veyne está vinculada con su idea de que los seres humanos

prefieren irse a los extremos antes que establecerse en el terreno medio.[38] Según Veyne, esta tendencia se basa en el culto a la autoridad monolítica (PC, pág. 466) y en el hecho de que en la teología cristiana es necesario no sólo renunciar a los placeres peligrosos sino también desistir de algunos lícitos (BC, pág. 482). Hasta la inversión económica puede considerarse una satisfacción de este tipo (PC, pág. 139). Con todo, esta tendencia a ir a los extremos también necesita una explicación. A veces se insinúa una explicación mencionando una actitud irracional ante el riesgo (PC, págs. 92, 139), pero con más frecuencia tenemos la impresión de que para Veyne esta tendencia es un hecho básico y universal, que hay que aceptar antes que explicar. Sin embargo, yo creo que puedo hacer algo en ese sentido.

De acuerdo con las ideas de Festinger y de Veyne, las preferencias tienden a cambiar una vez que se ha "hecho o aceptado" una elección. Pero el fenómeno es más general, puesto que a veces las preferencias cambian *antes* de que el individuo haga una elección, con el fin de hacerle más fácil la decisión y de reducir los riesgos de arrepentimiento. Cuando se presentan dos opciones de aproximadamente el mismo valor, con frecuencia se da una inclinación mental a creer que una tiene un aspecto claramente más atractivo que la otra.[39] En realidad, este mecanismo podría ofrecer una explicación para nuestra tendencia a ir a los extremos. Las preferencias que se ajustan demasiado nítidamente a aquello que es posible, bien pueden, en un mundo incierto, crear demasiados fundamentos para el posterior lamento. Para sentir que piso suelo seguro puedo disfrazar los defectos de la opción preferida y hacerlos parecer virtudes, y sumar a eso la desvalorización de rutina de los aspectos buenos de la opción rechazada.

Otra explicación posible de la tendencia a ir hacia los extremos es sencillamente que puede resultar dicífil detenerse a tiempo: "el dinamismo autónomo de una posición psíquica energética de este tipo y la poderosa inercia mental del esfuerzo ya realizado para negar determinado valor impulsan el resentimiento hacia un movimiento final que afirme que ese es un contravalor."[40] Puedo comenzar envidiando la promoción obtenida por otro; luego decido que esa promoción no tiene ningún valor, y termino por pensar que es una promoción que sólo puede alcanzarse por medios deshonestos.

Otra explicación que puede darse desde el punto de vista

de la dinámica psíquica interna se relaciona con los mecanismos de autocontrol.[41] En el plano ideal me gustaría poder beber ocasionalmente un trago sin preocuparme demasido por ello. Sin embargo, cuando sé que cualquier trago que beba me lleva a perder el control, puedo imponerme reglas estrictas para limitar y hasta para eliminar de mis costumbres el consumo de alcohol. El ardid consiste en fortalecer la motivación exagerando los peligros: la más pequeña grieta en el dique provocará la inundación. O para ir aun más lejos, puedo vincular el hecho con la conducta gobernada por reglas de otros aspectos de mi vida. Una deserción a mi costumbre de levantarme a las 6 de la mañana para hacer ejercicios físicos no sólo esta prediciendo futuras deserciones del mismo tipo, sino que también se traslada sobre mi resolución de abstenerme de la bebida. (Véase el capítulo 4 sobre algunos efectos indirectos de este género.) Para proteger la primera defensa contra los impulsos, elaboramos una segunda, y así sucesivamente hasta que no resta nada de la propia personalidad, que así queda reemplazada por un elaborado sistema de defensas.

En el capítulo 2 analizaremos una última posibilidad: vamos hacia los extremos porque somos incapaces de admitir la posibilidad de los estados neutros. Cualquiera que no esté a favor de mí, está en mi contra; para el creyente, el agnóstico es sencillamente un ateo. Como lo señalo en la introducción, esta deficiencia cognitiva puede tener una base motivacional en nuestra necesidad de encontrarle sentido a las cosas. Objetivamente, deberíamos preferir una situación en la que no tuviéramos la certeza de que alguien es nuestro enemigo o sencillamente un espectador neutral, a otra en la que supiéramos a ciencia cierta que ese individuo está en nuestra contra. Subjetivamente, con frecuencia nos sentimos más a gusto en un universo en el que cada uno es o bien un amigo o bien un enemigo.

Todas las ideas que he estado analizando —el problema de los subproductos, el fenómeno de las preferencias adaptativas y la tendencia a irse a los extremos— van en una misma dirección, la de enturbiar las exposiciones simplistas de los libros de texto de economía. "Es por ello que los sociólogos y los historiadores son dignos de compasión. Cuando tratan de descifrar los motivos de nuestro accionar, tienen que vérselas con un texto doblemente confuso, porque la solución que elegimos nunca coincide con la racionalidad que supuestamente debería

tener y, además, las restricciones de la solución parecen haber modificado la importancia de nuestros diferentes motivos" (PC, pág. 708). Estoy plenamente convencido de que esta observación es extremadamente provechosa y de que los economistas tienen que ampliar su estructura conceptual a fin de darle cabida. El método de Veyne me parece exactamente el adecuado: entender la economía a través de la psicología social y la psicología social a través de la historia.

Veyne: crítico y víctima del funcionalismo

El paradigma de la explicación funcionalista ejerce una poderosa atracción aun en los espíritus más preclaros, a pesar de sus defectos inherentes.[42] Y, según creo, Veyne no logra zafar completamente de sus redes. Indudablemente dedica numerosas páginas de su libro a refutar ciertas interpretaciones funcionalistas del euergetismo. Para él esta práctica no era ni el equivalente funcional de la redistribución de impuestos (BC, págs. 99-100), ni tampoco un "elemento de la organización social y política"(BC, pág. 152) ni una costumbre que sirviera para "mantener las relaciones de producción" (BC, pág. 153). No obstante, en el análisis que hace Veyne del euergetismo con frecuencia nos escontramos con frases características del funcionalismo, referentes a acciones que no pueden provenir de ningún actor en particular y a intenciones que no parecen ser las de ningún sujeto identificable.

Cuando hablo de explicaciones funcionalistas me refiero a cualquier intento de explicar una institución formal o a una serie regular de pautas de conducta desde el punto de vista de los efectos, que son 1) beneficiosos para cierto grupo (que puede ser o no el mismo grupo al que pertenecen los actores que produjeron esos efectos) o para algún aspecto más abstracto de la vida social; 2) no buscados deliberadamente por los actores, y 3) no reconocidos por los beneficiarios. Sin embargo, para Marx es posible explicar la movilidad social de los obreros atendiendo al impacto estabilizador que produce ese fenómeno en las relaciones capitalistas de producción; para Bourdieu y Passeron, la libertad que se les da a los docentes en el sistema educacional francés es un medio de perpetuar las relaciones de clases; para muchos antropólogos, las festividades constituyen un medio de mitigar la envidia; y así sucesivamente *ad*

infinitum y a veces *ad nauseam.*[43] Todas estas explicaciones tienen su raíz en el empleo excesivo de una pregunta que con frecuencia suele ser útil, *cui bono?* Por un lado, los escritores funcionalistas tienen ciertos reparos en admitir que pueda existir un beneficio ocasional (o por lo menos que no ofrezca una explicación). Por el otro, se muestran notoriamente reacios a elaborar el *mecanismo* mediante el cual se supone que los beneficios explicarían sus propias causas.[44]

Quizás el ejemplo más claro que nos ofrece Veyne de ese funcionalismo dudoso se encuentre en el análisis que hace el autor de los *collegia* romanos.[45] Si lo he interpretado correctamente, Veyne parte de dos premisas: 1) todos tienen necesidad de participar de la fiesta, y 2) la fiesta pierde su significación si todos participan de ella. De estas dos premisas, Veyne deduce la aparición de "pequeños grupos cuyas dimensiones podían estar artificialmente limitadas por un propósito oficial, de acuerdo con el cual podían seleccionarse los miembros" (PC, pág. 293). Estos eran los *collegia*, cuya función manifiesta no era otra que una selección arbitraria realizada "con el fin de" facilitar la función latente de permitirle a la gente pasar buenos momentos. Bien puedo creer que éste efecto era una consecuencia no premeditada, no reconocida y agradable de los *collegia*, pero ¿cómo podemos decir que esa consecuencia explica la institución misma? La incomodidad con que se mueve Veyne dentro del paradigma funcionalista resulta evidente en el empleo revelador que hace de un verbo sin sujeto: "¿cómo combatir la erosión" (PC, pág. 293) que podría amenazar a un grupo excesivamente amplio?

Quizás éste sea el ejemplo más claro que ofrece el libro de Veyne; sin embargo hay otros, algunos de los cuales ya he mencionado, que son aun más importantes. La función del euergetismo era levantar una barrera que mantuviera a los menos acomodados fuera de la política, del mismo modo en que los mandarines chinos dejaron que el sistema de exámenes continuara "a fin de perpetuarse en el poder" (PC, pág. 400). "A fin de" implica la existencia de un sujeto con una intención; en este caso ¿quién es el sujeto? No me resulta claro en qué difiere esa explicación de las interpretaciones funcionalistas rechazadas por Veyne y mencionadas antes. Es evidente que el euergetismo constituía una barrera de dinero, pero esa no era la única forma posible; y en todo caso, tales barreras no son sólo de dinero, como lo prueba el ejemplo chino. En mi

opinión, explicar el euergetismo atendiendo a la asimetría entre la adhesión y la deserción es más convincente que esa explicación basada en las funciones latentes.

Otro pasaje vacila, de manera característica, entre la apelación al inconsciente colectivo y a las funciones latentes: porque el carisma delegado "exalta a un líder como jefe... la opinión publica lo adorará *a fin de* desembarazarse del derecho a desembarazarse del carácter representativo que se ha conferido a sí misma" (PC, págs. 577-578; la bastardilla es mía) ¿A quién se le atribuye este cálculo?[46] Los oligarcas romanos "agasajaban a un pueblo pretendidamente soberano *a fin de* mostrar que no le debían nada" (PC, pág. 489; la bastardilla es mía); en otro párrafo dice que los oligarcas "instituyeron el privilegio de la prerrogativa *a fin de* convertirlo en un equivalente de los sorteos de la lotería" (PC, pág. 422; la bastardilla es mía). Podríamos citar otros varios ejemplos, aunque no todos ellos sean tan explícitos. El resultado es crear una inquietud conceptual en el lector o en un lector.

Ideología

En lo que se refiere al análisis de la ideología, varios de los principales temas del libro aparecen juntos: la multiplicidad de las creencias sostenidas por una sola persona, la necesidad de justificar y de sentirse justificado y una expresividad que no es ni intencional ni funcional.

La idea de una coexistencia pacífica de creencias contradictorias se presenta en uno de los numerosos ejemplos de osadía del libro, el análisis que hace Veyne de las actitudes de los individuos ante la muerte:

> Un octogenario puede simultáneamente plantar un árbol para sus sobrinos nietos, creer en la inmortalidad del alma, desear ir al Paraíso lo más tarde posible, morir con la resignación del pobre, desear vivir en la memoria de la posteridad, pedir que se le coloque algún objeto amado para que lo acompañe en su última morada, asegurarse de que su funeral se destaque por el esplendor que corresponde a su rango, mostrar en su voluntad y desinterés lo que era desconocido cuando el hombre gozaba todavía de sus posesiones, no mencionar nunca la muerte sin una abundancia de *litotes* y hablar sin embargo a

> aquellos que lo rodean, sin que ni él ni los demás se sientan incómodos, de sus últimas disposiciones testamentarias y la riqueza de su tumba, no temer o temer a la muerte (se anima o no a pasar la noche siguiente a la muerte de un pariente con la luz de su dormitorio encendida); esto depende de si tiene o no el profundo sentimiento de que la muerte significa un paso a un estado mejor. (PC, pág. 248)

El tema de las creencias contradictorias puede separarse en tres partes que, según creo, Veyne no distingue adecuadamente. En primer lugar están aquellas que no plantean ningún problema, porque se refieren a esferas diferente y siempre separadas. Si por una casualidad llegan a ponerse en contacto, una de ellas desaparece. Por ejemplo, cuando yo era niño (e incluso después) tenía dos ideas contradictorias sobre cómo obteníamos el agua caliente en mi casa. Por un lado tenía una creencia práctica que me señalaba con absoluta certeza que en el sótano de la casa había un tanque que podía contener cantidades limitadas de agua caliente (si todos pretendíamos tomar un baño caliente por la mañana el agua se terminaba); por otro lado tenía una creencia más teórica que me decía que existían redes paralelas de caños de agua fría y de agua caliente que se extendían por debajo de las calles. Un día descubrí el absurdo de mi segunda idea y nunca pude recuperarme de la impresión que me causó.

En segundo lugar, están las creencias contradictorias que coexisten no porque están suficientemente distanciadas una de la otra, sino porque tienen diferentes modalidades. Aún siendo niños pequeños, no creemos en Papá Noel del mismo modo en que creemos (también) que los regalos que recibimos proceden de nuestros padres (PC, pág. 699). Sin embargo, en un sorprendente análisis, Veyne explica que el culto al emperador no era realmente o cabalmente una religión, puesto que cuando las cuestiones en juego eran de suma importancia había que recurrir a dioses por completo diferentes. El concepto de la divinidad de los emperadores era una religión sin creyentes y únicamente existía, por así decirlo, en el espíritu de aquellos que no creían en ella: los cristianos (PC, pág. 589).[47] En el próximo capítulo trataré más ampliamente esta idea.

En tercer lugar, puede haber una contradicción no tanto entre las ideas, como dentro de una misma idea, por ejemplo,

cuando un individuo "no puede pensar en su propia aniquilación, aun cuando su experiencia de haber visto cadáveres se lo prueba: continúa pensando que después de su muerte ha de sufrir por estar muerto y por ser olvidado, aunque tiene razones para saber que ese es un pensamiento contradictorio" (PC, pág. 249). En esa situación, la persona se considera simultáneamente *en-soi* y *pour-soi*, objeto y conciencia. En realidad, bien podríamos decir que para el Sartre de *El ser y la nada* el hombre está definido por el proyecto contradictorio de escuchar su propia oración fúnebre y que la existencia humana puede resumirse en esa aventura de Tom Sawyer y Huck Finn.[48]

Veyne sostiene que una de las claves de la ideología se encuentra en las contradicciones del segundo tipo, es decir cuando los súbditos simultáneamente creen y no creen en la divinidad del soberano. Creer les basta para llevar un poco de paz a sus espíritus, pero esa creencia no es lo suficientemente profunda para apelar a ella en los momentos de crisis de sus vidas. Al mismo tiempo, la ideología satisface la necesidad del príncipe de expresarse, justificarse y ganarse el amor de sus súbditos. La divinización del emperador apareció junto con las dos necesidades y no fue el resultado de la manipulación de una por la otra. Al reflexionar sobre este fenómeno, Veyne nos ofrece una serie de proposiciones que son más claras y más vigorosas que cualquier otro enfoque reciente de la cuestión, aun cuando las ideas son ocasionalmente más deslumbrantes que esclarecedoras.[49]

Primera proposición: Una ideología es, no un sistema de ideas, sino el uso justificativo que puede hacerse de ciertas ideas. Podemos "darle veracidad a un empleo edificante y ventajoso" (PC, pág. 671). De manera más general, "una sociedad que tiene una ideología, en el sentido de que tiene una moral" (PC, pág. 670). Me parece que esto, aunque con frecuencia es cierto, no siempre lo es. En las sociedades pluralistas, como la griega y la romana, en realidad había muchas ideas en el aire, ideas que los diferentes grupos sociales podían utilizar en cualquier momento con propósitos justificativos. En las sociedades más monolíticas, tales como las que caracterizaremos en el próximo capítulo, ciertos grupos no solamente elegían ciertas ideas, sino que además suprimían aquellas que se les oponían, de suerte que el resultado era una sociedad "que tenía una ideología", por lo menos en el sentido de que se

suponía que cada individuo se adhería a ella en público y hasta cierto punto, mediante la reducción de la disonancia, también lo hacía en privado.

Puede hacerse una objeción a esta primera proposición. El hecho de definir la ideología mediante la idea de la justificación me parece un enfoque demasiado restrictivo, porque desecha las "extrapolaciones tendenciosas" (PC, pág. 663) que se originan no en una necesidad de justificar sino en una visión deformada de la realidad que se obtiene desde un punto de vista específico. Las ideologías pueden ser frías o calientes.[50] Si Veyne se concentra en una concepción estrecha de la ideología ello se debe a que el autor quiere evitar la idea excesivamente difundida que considera la ideología "ya no como el empleo justificativo que puede dárseles a los hechos de la mentalidad colectiva, sino a los hechos mismos, cuando éstos son falsos, inconsistentes y arbitrarios" (PC, pág. 672). Pero hay una idea entre estas dos, según la cual la ideología no es simplemente un pensamiento incorrecto sobre la vida social, sino que incluye toda visión parcial de la estructura social, visión que surge de cierta posición situada dentro de dicha estructura. La posición define no sólo intereses, sino también una perspectiva, desde la cual se origina la posibilidad de una deformación cognitiva que es más una ilusión óptica que la necesidad de justificar y ser justificado. Así considerada, *la ideología es el todo entendido desde la lógica de una parte*, una definición que incluye tanto los aspectos justificativos mencionados por Veyne como los aspectos cognitivos. Las instancias centrales de los últimos son las ilusiones microeconómicas y micropolíticas mencionadas anteriormente.

Segunda proposición: Una ideología inconsciente a veces no logra alcanzar su objetivo, mientras que una consciente siempre lo hace. Creo que ya he dicho bastante sobre la segunda parte de esta proposición: la primera que no es menos importante, se expresa del siguiente modo:

> Nuestra visión de la sociedad es una construcción mucho más ambigua que una observación de la realidad y no refleja meramente nuestros intereses (en lo que a estos se refiere, una sociedad o una clase con frecuencia se convierten en víctima de su propia ideología). En resumen, las ideologías antes de ser pretextos son prejuicios; la lógica de las pasiones que implican los intereses contribuye a falsearlos; pero a su vez se aprove-

> cha de ellos, pues los intereses no tienen un sexto sentido que les permita entrever en la oscura confusión de la realidad y señalar inmediatamente su objeto. (PC, pág. 667)

Las creencias nacidas de la pasión no llegan a servirla bien. Para comprender esta afirmación consideremos la observación de Hume, "la razón es y sólo debe ser esclava de las pasiones".[51] Al afirmar la primacía de las pasiones, ciertamente Hume no sostiene que la razón deba obedecerlas en sus mínimos caprichos, puesto que para resultar útil, un esclavo debe gozar de cierta autonomía de acción y pensamiento. Para que las pasiones puedan alcanzar sus verdaderos objetivos, deben disponer de hechos verdaderos y de una correcta percepción de las relaciones que se dan entre los medios y el fin. La función de las pasiones es establecer los objetivos de la acción y motivarnos para que los persigamos y no interferir en los procesos cognitivos.[52] Las ideologías justificativas son ambiguas porque, aunque provengan de los intereses, con frecuencia nos apartan de la línea que nos permitiría perseguirlos con efectividad. En realidad, puede decirse lo mismo de aquellas ideologías que son cognitivas en su origen. Las naciones se han dejado arruinar económicamente por la ilusión mercantilista de que las guerras nunca podrían perderse mientras el oro y la plata permanecieran en el país.[53]

Tercera proposición: "Imaginar que la ideología es una conducta racional y tener en cuenta los motivos del príncipe simulador pero nunca aquellos del príncipe justificado, es presentar una descripción excesivamente sutil del mundo. Para este último la ideología satisface una irrefrenable necesidad de justificación y para el primero una necesidad de autojustificación" (PC, pág. 662). Como en las "teorías de un mundo justo", la cuestión no es que los opresores, los espectadores y las víctimas conspiren para culpar a las víctimas de todas sus desventuras. Antes bien es que las víctimas, espontáneamente, tienden a aceptar la legitimidad del orden opresor. La manipulación es poco efectiva y en realidad insustancial porque los sujetos inventan su propio engaño. El soberano sólo necesita vivir como soberano, así como el león vive como león, y la expresión narcisista de su majestad produce más impresión que cualquier otro intento de producir impresión. De acuerdo con Tocqueville, "por lo tanto el honor es fuerte no por ser fantástico, sino que es fantástico y fuerte por la misma razón"

(DA, pág. 626). Veyne podría agregar que adquiere legitimidad, y por ende más poder, precisamente porque es fantástico. Por falta de majestad en este sentido, los últimos regímenes comunistas carecieron de legitimidad; la irracionalidad que los caracterizaba contribuyó a debilitarlos porque era una racionalidad fallida. En cambio, la irracionalidad de la columna de Trajano sólo podía fortalecer el culto al emperador: "Los disparates grandilocuentes siempre han sido privilegio y signo propio de los dioses, los oráculos y los 'jefes' "(BC, pág.381). El realismo de Veyne resulta desconcertante y provocativo al llamar nuestra atención y al apelar con frecuencia a nuestra aprobación.

> Una causa eficiente —la burguesía o los líderes— no puede consustanciarse con su forma. En realidad le arrebata una forma que estaba presente potencialmente en esa sustancia. De ahí que las sociedades sean al mismo tiempo injustas y relativamente estables y que los menos privilegiados también hagan sus contribuciones, aunque sólo sea para rehuir la angustia de no estar sujetos a ninguna autoridad. La idea de la despolitización va de una contradicción a otra. Primero idealiza a los seres humanos, al considerar que la autonomía política es una parte de la esencia misma de los hombres; luego los considera como la última escoria, que necesita que se le ofrezca el circo para ser corrompida y finalmente los rehabilita al atribuir la alienación de que son víctimas a la varita mágica del tirano (PC, pág. 89).

Esta no es una cuestión de hegemonía gramsciana de una clase sobre la otra, o de la incómoda complicidad que se da entre amo y esclavo. Por otro lado, la sumisión indiscutida puede explicarse desde el punto de vista de la ilusión micropolítica, puesto que en una sociedad en la que todos tienen un amo, el peor destino es no tener ninguno. De ahí que Tácito desprecie a " 'las clases más bajas' porque, al no pertenecer a nadie, no son nada" (BC, pág. 393). Por otro lado, puede explicársela atendiendo al estoicismo involuntario del síndrome de las "uvas verdes". ¿Qué haría yo sin mi amo? Y en todo caso, sus placeres no son los míos. La incapacidad de concebir cualquier cosa que esté más allá de las opciones locales, reduce el espectro de lo que se considera posible, mientras que, al mismo tiempo, la búsqueda de la consonancia reduce el espectro de lo que es deseable. No puedo asegurar que finalmente

éste resulte ser el análisis definitivo de la sumisión, pero no conozco ninguno más sólidamente fundamentado.

La lucha por el reconocimiento

Concluyo con algunos comentarios sobre una frase clave: "El otro no era un *aliud*, una cosa, sino un *alter ego* (PC, pág. 406), una idea que valía tanto mirando hacia arriba (BC, págs. 418-419) como hacia abajo (BC, págs.259-260). El oligarca o el emperador abriga el deseo de "gobernar también sobre las conciencias" (PC, pág. 488) o "un deseo por el deseo de los demás" (BC, pág. 398), mientras que el súbdito pide los gestos simbólicos que suavicen las relaciones sin modificarlas (BC, pág. 215). Estos temas nos traen reminiscencias de Sartre y de Hegel, que están permanentemente presentes aunque Veyne rara vez los cita. Ya he comentado las creencias contradictorias que aparecen cuando nos consideramos al mismo tiempo un objeto y una conciencia, deseando sobrevivir a nuestra transformación en *en-soi* como *pour-soi*. Veremos más adelante que la paradoja no es menos aguda cuando tratamos a los demás con el mismo enfoque dual, es decir cuando deseamos gobernar sobre el otro como si éste fuera un objeto y queremos que al mismo tiempo ese otro nos reconozca como conciencia.[54]

El emperador exige, y desea, ser amado, pero no puede ordenarles a sus súbditos que lo amen. Esa es la paradoja básica de la dialéctica amo-esclavo hegeliana. El señor no puede simultáneamente gozar de su poder absoluto —que sólo existe en la medida en que pueda abusar de él (BC, pág. 313-314)— y obtener satisfacción del reconocimiento que el esclavo le ofrece. Sería semejante al caso de una nación que busca el reconocimiento diplomático de una de sus propias colonias,[55] o al de la persona que coteja las informaciones que le brinda el periódico comprando otro ejemplar igual,[56] o el consumidor que se siente más tranquilo cuando observa los anuncios publicitarios de un producto que ya compró.[57] Sólo el amor libremente concedido y la información independientemente obtenida brindan la satisfacción duradera, mientras que dar con la mano derecha y quitar con la izquierda sólo consigue profundizar las necesidades que supuestamente esas acciones satisfacen. "Apoderarse de una libertad"[58] o impedir la información negativa[59] son intenciones que no pueden satisfacerse, lo cual sin

embargo no quita que alguien pueda construir su vida basándose en la intención de lograrlo.[60]

El trabajo de Eugene Genovese ya utilizó algo de la misma dialéctica para echar luz sobre el problema de la esclavitud en América y la pintura que hace Veyne de los malos emperadores —de aquellos que querían ser amados por obligación— es notablemente similar. Cuando Veyne se refiere a esos "extraños personajes, esos gobernantes del primer imperio, atormentados por sus contradicciones hasta el límite de la locura (límite que algunos traspusieron), inclinados a la manía persecutoria, volubles, exhibicionistas, cultivados, oscilando desde la simple humanidad hasta el esteticismo o por una brutalidad que en realidad era un rasgo tradicional de la clase gobernante" (BC, pág. 413), uno siente que casi está leyendo a Genovese cuyos propietarios de esclavos eran "brutales, orgullosos y arrogantes; liberales en todo aquello que no tocara su honor; benevolentes y corteses, generosos y amables; prontos a montar en cólera y extraordinariamente crueles, atentos al deber y despreocupados de todo tiempo y esfuerzo que no ejerciera un control sobre sus intereses directos."[61]

Pero hay más. En sus relaciones con el pueblo, el emperador era un prisionero de la dialéctica amo-esclavo, porque, ¿qué valor podía atribuírsele al reconocimiento de alguien que no se reconoce a sí mismo? Al no reconocer al otro —por un efecto que podríamos llamar de contaminación—, el amo no sólo devaluaba la persona del súbdito, también le quitaba valor al reconocimiento que éste podía ofrecer y, por último, al objeto de ese reconocimiento. Las relaciones del emperador con el senado eran igualmente paradójicas, aunque de un modo diferente. Tocqueville expresa muy bien la fuente de esa paradoja: "desear tanto que la cabeza del Estado estuviera armada de gran poder como que fuera elegida, es desde mi punto de vista, expresar dos deseos contradictorios" (DA, pág. 128). O, como dice Veyne: "El cesarismo estaba basado en un absurdo. El emperador, aunque era soberano por dereho absoluto, debía ser hecho emperador por sus súbditos. ¿Podían éstos rendirle respeto incondicional a su propia criatura?" (BC, pág. 410).

El senado, por su parte, estaba reducido a la pasividad: "No les estaba permitida la alta política y para ellos ocuparse de la política mezquina era igualmente peligroso y más humillante" (BC, pág. 412). Y lo que es peor, los miembros del

senado estaban expuestos a la degradación: el tirano "podía exigirles a los nobles una adulación mendaz que les haría perder dignidad" (BC, pág. 406). Veyne cita una observación, que invita a la reflexión, hecha por Tácito sobre Tiberio, quien "odiaba tanto la adulación como temía el candor" (PC, pág. 720). Cuando Tiberio le pidió consejo al senado, éste muy prudentemente se negó a dárselo: coincidir o discrepar habría sido igualmente desastroso. Y encuentro la misma idea en un artículo escrito por un autor de novelas policiales: "Me agravian los críticos que sugieren que no he escrito una obra maestra y tacho de auténtico idiota a cualquiera que insinúe que sí la he escrito".[62]

La frase me recuerda el inolvidable chiste de Groucho Marx que decía que no pertenecería nunca a un club que lo aceptara a él como socio. Pero, como hemos visto, esto no equivale a decir que uno no se sentiría perturbado si fuera excluido como miembro. Queremos ser aceptados, pero el hecho mismo de ser aceptados hace que la aceptación misma nos parezca carente de valor.[63] Lo que se da aquí es el efecto de contaminación a la inversa, es decir que el sujeto contamina a la persona que está dispuesta a aceptarlo y por consiguiente, la aceptación misma. La única barrera para la tiranía es la tiranía misma, o sea que el tirano se tope con sus límites autoimpuestos en cada tramo del camino, que le pida a su pueblo que lo ame espontáneamente cuando no lo reprime, que humille a los senadores cuyas adulaciones finalmente le resultan fastidiosas aunque al mismo tiempo castigue a aquellos que no se las ofrecen. Al contaminar y ser contaminado, el tirano pierde toda sustancia y todo carácter.

Para terminar este análisis de *Pan y circo* permítaseme rendir homenaje al temperamento del autor, que logra convertir el libro en un placer ininterrumpido, una fiesta intelectual. Veyne es un provenzal y un stendhaliano, con un estilo conciso y vigoroso que le permite decir en ochocientas páginas lo que ningún otro podría haber expresado en menos de dos mil. Imagino el libro como el fruto de veinte años de reflexión, cada uno de los cuales fue brindándole la oportunidad de profundizar el pensamiento y simplificar la expresión, hasta lograr esa naturalidad última que se esconde detrás de la complejidad.

Notas

[1] Permítaseme señalar de una vez y para siempre que no sé prácticamente nada de la historia antigua, de modo que no pretendo argumentar sobre interpretaciones o hechos históricos.

[2] Aquí podemos apreciar un curioso desarrollo del pensamiento de Veyne. En su primer libro *Cómo se escribe la historia*, afirma que el historiador debería invocar a la ciencia sólo para analizar las consecuencias no deliberadas. La historia apela a las ciencias, naturales o sociales, sólo cuando sus "descubrimientos permiten explicar una brecha entre las intenciones de los agentes y los resultados" (Veyne 1984, pág. 209); todo lo demás es historia, trama y extensión del repertorio de los mecanismos. En *Pan y circo*, Veyne se ocupa una vez más del análisis de los efectos no buscados, como en las brillantes páginas que dedica a los efectos keynesianos del euergetismo (PC, pág 1152 y siguientes), pero en este caso agrega además que es posible hacer un análisis científico de la *formación* de las intenciones y las creencias. Como lo muestro luego, Veyne también sugiere y emplea generalizaciones macrosociológicas del tipo clásico. En mi introducción expliqué ya por qué prefiero las primeras opiniones de Veyne a sus enfoques metodológicos posteriores. No obstante debo decir que considero que ambos son infinitamente más interesantes que sus puntos de vista más recientes, aquellos del Veyne que escribió el epílogo "Foucault revoluciona la historia" a la segunda edición de *Cómo se escribe la historia* o *¿Creían los griegos en sus mitos?* (1983). En este último trabajo Veyne defiende un relativismo cognitivo que resulta sorprendentemente simplista en un autor tan sutil como él. Gauchet (1986) ofrece una vigorosa réplica a estos enfoques.

[3] En el capítulo 4 vuelvo a tratar esta cuestión más extensamente.

[4] Evidentemente la creencia y la acción no tienen la misma relación con el interés. Podemos decir, como dice Veyne, que nuestras creencias no están ni de acuerdo con nuestros intereses ni están contra ellos, pero por otro lado, con frecuencia obramos de acuerdo con tales intereses (PC, pág. 320 y siguientes). La distinción entre pensar atendiendo al autointerés y pensar en contra del propio interés entra dentro de la distinción entre negación externa y negación interna que analizaremos extensamente en el capítulo 2. El hecho de que muchas acciones o creencias sean neutras en lo que al autointerés se refiere, aun cuando tengan cierta importancia para nosotros, da lugar a una refutación de tosco funcionalismo. Más adelante consideraremos su versión más refinada.

[5] Estos son dos ejemplos de las arrolladoras generalizaciones que el autor de *Cómo se escribe la historia* podría haber rechazado por estar totalmente desprovistas de interés. Podemos recordar su sarcástico comentario (Veyne 1984, pág. 198) sobre el intento de encontrarle explicaciones nomológicas a la impopularidad de Luis XIV. Partiendo de la generalización de que "cualquier rey que impone impuestos excesivos se hace impopular", podemos modificar esta sentencia señalando las excepciones y el efecto acumulativo de ese proceso sería que terminaríamos "reconstruyendo un capítulo de la historia del reinado de Luis XIV que tendría la característica divertida de haber sido escrito en presente y en plural", antes que en pasado y en singular.

[6] Finley (1973).

[7] Con la primera expresión se refiere a la presión ejercida por normas sociales ubicuas y difusas. Un vago temor de sanciones precisas sería el riesgo de ver que la multitud se apodera de lo que uno no cedió voluntariamente (BC, págs. 222-223). Lo que se esboza aquí es la estructura básica del Dilema del Prisionero: el interés colectivo favorece el euergetismo, mientras que el interés individual prefiere abstenerse de él. Si aun así el euergetismo se da, ello se debe a que resulta imposible o peligroso desertar, pues hacerlo implicaría perder prestigio ante los pares o porque podría despertar en los notables el temor a los inferiores. Aunque el euergetismo no fue instituido como una concesión a las masas, abolirlo podría haber sido interpretado como un insulto al pueblo (BC, pág. 153). Esta asimetría entre la adhesión y la deserción al euergetismo es uno de los temas principales del libro, al que volveré a referirme más adelante.

[8] Sobre la primera razón, véase Barry (1978) y el capítulo 5 de Elster (1989b) donde se discute la paradoja del voto que continúa desconcertando a aquellos que tratan de explicar la votación desde el punto de vista de la elección racional y egoísta. En las sociedades modernas, es fácil comprender por qué un votante prefiere un partido en lugar de otro y vota por él una vez que se ha decidido a concurrir a las urnas. El problema estriba en la decisión original de hacer ese esfuerzo. En el caso de los romanos, es difícil explicar no sólo por qué hacían una elección, sino también la elección misma. En ambos casos, tiende a aparecer la idea de una actitud desinteresada (PC, pág. 425). Deberíamos agregar que la segunda razón no es específicamente romana. Langholm (1984) muestra, por ejemplo, que lo mismo ocurría en las elección de sufragio limitado de la Noruega del siglo XIX, en donde se trataba no de elegir una determinada política, sino de honrar a un hombre elevándolo a la función pública.

[9] Podrán encontrarse discusiones sobre los estereotipos en Jones (1977) y en el capítulo 2 de esta obra.

[10] Elster (1989b), cap. 3.

[11] Véase el capítulo 2. Sin embargo, en la pintura que hace Zinoviev de la sociedad soviética, el mito propagado por las autoridades no tenía seguidores, una situación que coincide con la observación de Veyne según la cual "la apologética no es una forma racional de conducta: con suma frecuencia no logra los efectos buscados" (BC, pág. 380).

[12] En otra parte (BC, pág. 334 y siguientes) Veyne desarrolla un extenso análisis de la relación que existía entre el senado y la guardia pretoriana en lo que se refiere a la nominación del emperador, relación que añadía un cuarto elemento a ese equilibrio de poder. De acuerdo con March (1966), puede analizarse el concepto de poder según una de estas dos sentencias: "Que el rey se cuide de quienes le confirieron poder" y "Que quienes eligieron al rey se cuiden de él". Parecería que para Veyne la primera se adapta mejor a la relación que mantenía el emperador con la guardia pretoriana y la segunda, a la relación que mantenía con el senado (PC, págs. 685-686). Por un lado, "la guardia asesinó a emperadores que eran demasiado senatoriales" (BC, pág. 336), pero por el otro, "a la plebe le gustaba ver cómo los malos emperadores humillaban a los nobles" (BC, pág. 415). Además, los senadores mismos preferían no ejercer demasiada presión sobre sus criaturas, a fin de no tener que confesar su impotencia.

La solución fue "proclamar que el cesarismo era malo pero que el emperador reinante era bueno" (BC, pág. 413).

[13] En una pocas y brillantes líneas Veyne aclara la confusa idea de que el lujo y la elegancia tuvieron que ver con la caída de la república. La tesis puede interpretarse tanto por el lado de que el lujo calmaba al pueblo como por el de que la riqueza corrompía a la aristocracia. A su vez, la primera idea puede dividirse en dos: en la "versión democrática", el lujo debilitaba el espíritu cívico y, en la "versión oligárquica" hacía que el pueblo fuera menos dócil. La segunda idea también puede considerarse desde dos puntos de vista. La riqueza o bien permitía el ascenso de los *parvenus,* o bien corroía a la vieja nobleza misma, siempre que ésta se negara a darles cabida a los hombres nuevos.

[14] Tocqueville sostenía que en las sociedades democráticas la estabilidad exige el esfuerzo de "desterrar, en la medida de lo posible, el azar del mundo de la política" (DA, pág. 549). Veyne hace la argumentación inversa al referirse a las sociedades autoritarias: en éstas la promoción no merecida es intolerable, mientras que la promoción por méritos no lo es.

[15] Tocqueville (1952), pág. 46.

[16] Por un lado, la movilidad social puede tener un efecto desestabilizador, al aumentar la frustración subjetiva. En lugar de sustituir la frustración (desestabilizadora) por la esperanza (estabilizadora), la movilidad hacia arriba acentúa la frustración, puesto que las ambiciones aumentan más velozmente que los medios de que se dispone para alcanzarlas (Boudon, 1982) y además cuando se las alcanza despiertan la envidia en los demás (Hirschman, 1973). Por otro lado, la movilidad puede estabilizar la sociedad mediante dos mecanismos objetivos: les suministra sangre fresca a las clases dirigentes y debilita el potencial revolucionario de las clases oprimidas al quitarles sus miembros mejor dotados.

[17] Véanse otras interpretaciones en el capítulo 7, 1.4 de Elster (1985a).

[18] Véase un tipo de caso diferente en Elster (1976) en el que se comenta el trabajo de Eugene Genovese sobre la esclavitud en América. Aquí la relación no es neutral. El gasto social necesario no es proporcional a "cualquier excedente que a uno le haya tocado en suerte" (PC, pág. 163), sino que es proporcional al producto *bruto* del estado. Un gran señor es dueño de gastar de acuerdo con sus actividades. Cuanto más esclavos posea, mayor será su prestigio, siempre que también gaste una cantidad proporcional en el consumo puro. De ahí la posibilidad —tan perturbadora para los economistas neoclásicos— de incluir el consumo de lujo en el renglón de los costos de producción.

[19] Una vez más, éste es el problema del "aprovechado" (*free-rider*) discutido en Olson (1965) o Hardin (1982). Veyne no resulta completamente claro en este punto. Desde el punto de vista del oligarca individual, aumentar el número de notables tendría no solamente el efecto positivo indicado en el pasaje citado, sino también el efecto negativo de reducir el prestigio de los oligarcas, y resulta difícil prever cual sería el efecto neto. Parecería más adecuado decir que para cada oligarca individual sería preferible (en caso de que haya una cantidad dada de pares) rechazar las obligaciones de clase, puesto que la consecuente pérdida de prestigio quedaría ampliamente compensada por la correspondiente reducción de

gastos. Sin embargo, esta estimación supone, quizá de manera poco plausible, que el prestigio era realmente un bien público (creado por la conducta de los oligarcas en general y que, por lo tanto, le permitía a cada uno de ellos comportarse como parásito) antes que un fenómeno local que hacía que el prestigio de cada individuo dependiera de su conducta (véase la nota anterior y Elster 1978, págs. 215-216).

[20] Este tema puede desarrollarse de manera más sistemática (puede encontrarse un comienzo en Elster 1990b). En Montenegro, hasta no hace mucho tiempo, con frecuencia las contiendas se originaban en actos realizados con el conocimiento de que una contienda puede ocurrir sólo porque puede ocurrir, aunque no exista el propósito de provocarla. Eran actos de marginalidad, insultos que llegaban al límite del peligro real de que la parte ofendida tomara represalias. "El intercambio de insultos era pues un arte verdaderamente delicado que incluía correr riesgos ciertos. Las decisiones sobre cuál sería la próxima réplica se convertían así en potenciales cuestiones de vida o muerte, puesto que sólo para mantener el propio honor un hombre tenía que correr por lo menos un riesgo mínimo de resultar asesinado" (Boehm 1984, pág. 146). La misma observación podría aplicarse a los actos que, en el siglo XVI, en Italia podían conducir a un duelo. De acuerdo con un escritor contemporáneo "proferir [insultos] es parte de la naturaleza humana; como todos tratan de distinguirse, una señal de esa distinción es ofender sin temor a las consecuencias" (Bryson 1935, pág. 28). Estas ideas del honor parecen corresponder más a la *dignitas* que a la variedad medieval.

[21] Tocqueville, en cambio (véase el capítulo 4) mostraba cómo los norteamericanos anticipaban e internalizaban los cambios de la técnica y de las preferencias, hasta el punto de no hacer inversiones que pudieran ser insustanciales cuando aquellos cambios llegaran a fructificar. Sobre la racionalidad que implica tener en cuenta los futuros cambios de preferencias, véanse Cyert y de Groot (1975); sobre una aplicación, véase Goodin (1978). Sobre la racionalidad que implica tener en cuenta los futuros cambios técnicos, véase Henry (1974); sobre una aplicación, véase Elster (1979).

[22] Veyne considera muy acertadamente el "antiguo elogio del lujo" (PC, pág. 149) como algo semejante al mercantilismo. También puede considerárselo similar a ciertos errores típicos del análisis contrafáctico de la historia (Elster 1978, págs. 211-212) o "las ideologías espontáneas" creadas por la vida cotidiana (Elster 1985a, págs. 652-656). El análisis que hace Tocqueville de los matrimonios por inclinación (véase capítulo 3 *infra*) se basa en la misma lógica.

[23] Compárense mis comentarios del capítulo 3 sobre Tocqueville y la arrogancia del historiador.

[24] Permítaseme repetir aquí lo que ya dije en el prefacio de Elster (1983b): los capítulos medulares de ese libro (II y III) le deben algunos enfoques esenciales a esas páginas de *Pan y circo*. El presente ensayo es sólo un pequeño pago por esa deuda.

[25] Elster (1984), capítulo I; Elster (1983a), capítulo 5.

[26] Elster (1983b), capítulo II.

[27] Elster (1984), capítulo II.3.

[28] Como lo muestro en el capítulo 4, Tocqueville tenía clara conciencia de este fenómeno.

[29] Véase particularmente Farber (1976) sobre "los deseos que no pueden satisfacerse" y Watzlawick (1978) sobre los mandatos imposibles tales como "¡Sé espontáneo!" o "¡No seas tan obediente!" De manera similar, Veyne señala la actitud de los "malos emperadores" que les ordenaban a sus súbditos "¡Adoradme!" (BC, págs. 382, 405).

[30] Sartre (1968), pág. 68.

[31] Ultimamente se ha escrito mucho sobre la racionalidad que implica invertir en una reputación semejante (por ejemplo, Kreps y Wilson, 1982). Pero como señaló Schelling (1960), págs. 36,38, hace ya mucho tiempo, el mejor modo de parecer irracional es ser irracional.

[32] El error que comete Veblen al analizar el consumo conspicuo resulta completamente evidente cuando uno pasa ante las casas de los ricos en Francia o en los Estados Unidos. Lejos de exhibirse ante el mundo, esas personas se esconden de los demás o bien detrás de altos muros infranqueables, o bien tras varias hectáreas de bien cuidados parques.

[33] Bourdieu (1979) comete el mismo error (véase Elster 1983b, págs. 69-71, 106).

[34] Como lo explico en la introducción, en tales casos suele aparecer un tercer error, el de buscarle sentido a la acción en los deseos inconscientes del actor. Cuando falla una explicación basada en las intenciones, uno puede refugiarse en la esfera inmediatamente vecina a la intención consciente (el inconsciente) o en la que se encuentra un poco más allá (los efectos no buscados). A veces empleamos el psicoanálisis para hacer que el funcionalismo constituya una explicación válida y a veces, cuando no lo logramos, lo utilizamos como un sustituto.

[35] Festinger (1957, 1964).

[36] Tocqueville (1953), pág. 331, hizo una observación semejante: "El francés se comporta desenfrenadamente en todo lo que emprende, hasta cuando practica la servidumbre. Quiere hacer más de lo que se le ordena que haga; apenas comprende el espíritu del servilismo, trata de ir aun más allá."

[37] Obsérvese la profunda insinuación incidental de que el obstáculo a la acción colectiva es que los actores se encuentren bajo un *grado diferente de amenaza* ejercida por sus enemigos naturales o sociales. En tales casos, la acción colectiva significa no sólo que los actores deban superar el problema de los "aprovechados", sino también —y esto es mucho más difícil— que deban arreglárselas para negociar la distribución de las tareas entre todos (véase Elster 1989b, capítulo 4).

[38] Una vez más Tocqueville se muestra como un visionario: "Nuestra naturaleza... con frecuencia se reduce a elegir entre dos excesos" (DA, pág. 43).

[39] Shepard (1964); Elster (1989d), capítulo II.

[40] Mora (1987), pág. 72.

[41] Ainslie (1992).

[42] Merton (1957), Stinchcombe (1968) y especialmente Cohen (1978), en los capítulos 9 y 10 establecen y defienden mejor el funcionalismo. Yo pongo mis propias objeciones en Elster 1983a), capítulo 2.

[43] Marx (1981), págs. 735-736; Bourdieu y Passeron (1970), pág. 159; Walcot (1978), pág. 59.

[44] Es conveniente agregar algunos matices. Cohen (1978) ofrece una vigorosa argumentación sobre el efecto de que las explicaciones funcionales se basen en las leyes y no en los mecanismos. Sin embargo, al funcionalismo ordinario no le va mejor produciendo leyes que ofreciendo mecanismos. Stinchcombe (1976), van Parijs (1981) y Faia (1986) ofrecen mecanismos de diferentes grados de aplicabilidad y generalidad. No obstante, es una extraña explicación funcionalista la que puede sostenerse plausiblemente en cualquiera de esas formas.

[45] Aunque en este punto Veyne no cita a Tocqueville, el análisis puede haberse inspirado en la observación que hace este último de que en las democracias "se establece una multiplicidad de clasificaciones artificiales y arbitrarias con el fin de proteger a cada individuo del peligro de ser arrastrado por la multitud a pesar de sí mismo" (DA, pág. 605). Es difícil establecer si esto encarna la falacia de los subproductos o la falacia funcionalista.

[46] Concuerdo absolutamente con Veyne en cuanto a que "el inconsciente no puede contener reglas a menos que éstas sean conscientes, porque las reglas son representaciones... y una representación no puede ser inconsciente" (PC, pág. 140). Y creo que de ahí se sigue también que el inconsciente nunca puede calcular, por lo menos en el sentido estricto que exige la capacidad de dar un paso atrás con el fin de dar luego dos hacia adelante. Cuando se hace una elección atendiendo a los efectos futuros de las alternativas, esos efectos tienen que representarse en el momento de la elección.

[47] En este punto se puede consultar a Pruyser (1974) que escribe en la tradición de William James. Veyne, aunque con frecuencia está muy próximo a James, no parece haberlo leído. Con todo, posiblemente se haya inspirado en Tocqueville (1955), pág. 149: "Por falsas y objetables que hayan podido ser, las religiones de la antigüedad nunca tuvieron que vérselas con ningún antagonista vigoroso o muy difundido hasta que apareció el cristianismo. Hasta entonces habían ido apagándose en una atmósfera de escepticismo e indiferencia".

[48] Véase Elster (1978), capítulo 4, sobre un análisis de los pensamientos contradictorios desde los puntos de vista de la dialéctica hegeliana y la lógica modal. Véase también el capítulo 2 *infra*.

[49] Elster (1983b), capítulo IV, se inspira en gran medida en esos análisis.

[50] Elster (1985a), capítulo 8.

[51] Hume (1960), pág. 415.

[52] Desafortunadamente, este ideal —tener el poder de motivación de las pasiones sin su fuerza deformante— es inalcanzable. Véanse Alloy y Abrahamson (1979), Levinson y otros (1980), así como los comentarios sobre Tocqueville y Marx que hago en la última nota del capítulo 3.

[53] Heckscher (1955), vol.2, pág. 203; Elster (1985a), págs. 655-6.

[54] Estas son dos variedades de las contradicciones psicológicas. Ambas difieren de las contradicciones sociales que surgen cuando cada individuo de un grupo se considera a sí mismo una consciencia y considera a los demás objetos (Elster 1978, capítulo 5).

[55] Para Veyne, tanto la política interior como la exterior tienen que ver con la lucha por el reconocimiento. "De ahí que los aqueos no estuvie-

ran dispuestos a aceptar obsequios de ciertos reyes. Los aqueos decían, o bien tendremos que sacrificar nuestros intereses a los intereses de esos reyes, o bien pareceremos ingratos si nos oponemos a los deseos de nuestros benefactores. Rechazar un regalo significaba declinar una amistad que podía ser dominante. Foción rechazó los regalos de Alejandro, quien encolerizado le dijo que no consideraba auténticos "amigos" a aquellos que no estaban dispuestos a aceptar cualquier cosa de él. En realidad, Foción no deseaba ser amigo incondicional de Alejandro porque aceptar un regalo y no obedecer todas las solicitudes del benefactor sería como no mantener la palabra" (BC, pág. 103). En el capítulo 2 cito una observación idéntica hecha por Zinoviev.

[56] Wittgenstein (1978), párrafo 265.

[57] Festinger (1964), pág. 49.

[58] Sartre (1968), pág. 367; véase también Proust (1957) o Fowles (1963).

[59] Festinger (1964), pág. 82, reconoce una dificultad que en su primera obra (Festinger, 1957) lo llevó a confundir la reducción de la disonancia con el autoengaño, esto es, que la información sobre la existencia de una información negativa relativa a X (y por lo tanto que debe ser eludida) es en sí misma información negativa (y por lo tanto ineludible) sobre X.

[60] Sartre (1968), *passim*.

[61] Genovese (1974), pág. 96.

[62] Porter (1978), pág. 82.

[63] El síndrome de Groucho Marx tiene su origen en una información incompleta: Cuando un individuo se entera de que el club en el que ha presentado una solicitud para asociarse la aceptó, adquiere nueva información sobre el club que, de haberla tenido antes, lo hubiera disuadido de presentar la solicitud. Pueden encontrarse más detalles de esa "maldición del ganador" en Samuelson y Bazerman (1985) y Thaler (1992).

2

Negación interna y negación externa: Ensayo sobre la sociología de Ibansk*

Estudioso de la lógica por profesión y novelista, además de sociólogo, por vocación, Alexander Zinoviev creó un género literario del cual su propio trabajo es el único ejemplo. A fin de tener una idea de la naturaleza en alto grado individual de su enfoque, uno tendría que imaginar a alguien con la crudeza de Swift, el espíritu burlesco de Rabelais, el surrealismo de *Trampa 22,* las paradojas de Lewis Carroll (un lógico, como Zinoviev) y la intuición sociológica de Simmel. Pero la caracterización que se lograría mediante la yuxtaposición sería inevitablemente inadecuada. Para resumir su trabajo prefiero emplear una comparación que podría no ser del agrado del propio Zinoviev (aunque, ¿quién sabe?): Zinoviev le hizo al comunismo contemporáneo lo que Marx le hizo al capitalismo de su época. Así como Marx hizo todo lo posible por demostrar los funcionamientos de la irracionalidad capitalista, Zinoviev nos lleva a un mundo alucinante en el que hasta los dientes postizos se echan a perder (YH, pág. 771) y las flores artificiales se marchitan (YH, pág. 780). Sin embargo no es un mundo caótico. Es un mundo gobernado por principios tan irracionales como inteligibles, y lo que Zinoviev se propone es, en realidad, *entender lo irracional.* El objeto irracional es la sociedad soviética; el método adoptado para comprenderlo pro-

* Una primera versión de este capítulo fue presentada en el 12º Congreso Mundial de la Asociación Internacional para la Ciencia Política realizado en Moscú entre el 12 y el 18 de agosto de 1978. La recepción brindada por los delegados soviéticos confirmó plenamente el análisis de Zinoviev; el punto principal fue que como huésped de su país yo no debería haberlo criticado. Véase particularmente la discusión que se presenta sobre las relaciones entre los ibanskianos y los extranjeros.

cede en gran medida de la lógica modal. Veremos que Zinoviev se adhiere no sólo a esa tradición, sino que, y quizá sin advertirlo, a la línea dialéctica de Hegel y Sartre.[1] En su análisis, la irracionalidad social no es, como en el capitalismo, el producto de una oposición de intenciones no coordinadas e incompatibles, sino que se trata de algo semejante a la serpiente que devora su propia cola, al perro que corre detrás de su propia sombra o a aquel que le roba a Pedro para pagarle a Pablo.

Analizar el trabajo de Zinoviev es una tarea delicada. No hace falta decir que una sociedad capaz de llevar a un hombre a la luna no puede carecer por completo de racionalidad instrumental, como parece sugerirlo Zinoviev. La sociedad soviética pintada por Zinoviev es a la verdadera sociedad soviética lo mismo que la imagen que le devuelve un espejo deformante a la persona que se mira en él.[2] En el cuadro que presenta el autor, están en realidad todos los rasgos cualitativos y topológicos de su contraparte, aun cuando algunos se presenten en una forma atrofiada y otros aparezcan hipertrofiados con la deliberada intención de destacar el carácter caricaturesco.[3]

Desde el comienzo mismo de *Cumbres abismales* el lector sabe dónde se encuentra: "El objeto del experimento fue detectar a aquellos que no aprobaran las realizaciones del régimen y dar los pasos correspondientes"(YH, pág. 14). Por un lado, la frase sugiere un sistema político desprovisto de todo contenido, o en el cual el contenido *es* la forma; por el otro, la frase representa las paradojas que provocaron un trastorno de la lógica formal en este siglo y cuya expresión paradigmática es la proposición: "Esta proposición es falsa".[4] Zinoviev sugiere una versión práctica de la paradoja: "Este orden debe obedecerse so pena de muerte". ¿Qué orden? La autorreferencia y la regresión infinita producen un sentimiento de vértigo, sin lugar a dudas semejante a los vagos sentimientos de culpa y complicidad que rondan permanentemente sobre los ciudadanos de Ibansk, el mítico país en que se desarrolla *Cumbres abismales.*

Hay otras paradojas del mismo tipo que podemos citar. Por ejemplo, un delegado ibanskiano que regresa a Ibansk con un "par de pantalones con ribetes de cueros y una etiqueta incomprensible que dice «confeccionado en el extranjero»" (YH, pág. 81); o el eslogan de la democracia ibanskiana que reza:

"todo lo obsoleto o fuera de moda debe estrangularse en su estado embrionario"(YH, pág. 161), o la estrafalaria referencia al colega que espera su paga "en la cola más corta, destinada a las personas que tienen derecho a no hacer cola" (YH, pág. 819); o este pasaje tomado de *Radiante porvenir:*

> En suma, en el aspecto que sea que examinemos nuestra vida, vemos por todas partes los esfuerzos que realizan ciertos estratos de nuestra sociedad por garantizarse a sí mismos la posibilidad, aunque sólo sea en parte, de evadir las leyes de la existencia comunista y disfrutar de un estilo de vida más cómodo, más libre, más feliz y más agradable. Mientras tanto dentro de la sociedad se libra una amarga batalla para tener acceso a esos estratos. Es una paradoja más de nuestra vida: una de las tendencias fundamentales del estilo de vida comunista es tratar de escapar a las reglas de ese mismo estilo de vida. (RF, pág. 237)

De todos modos, la esencia de Zinoviev no se encuentra allí. El principio organizador de su análisis es la distinción lógica entre lo que llamaré la *negación interna y la negación externa*, una distinción que se remite a Kant y que recientemente ha adquirido importancia crucial en la lógica y en la psicología modernas. La tesis medular del trabajo de Zinoviev es, según creo, que la irracionalidad básica de los regímenes estriba en la penetrante confusión o supuesta analogía entre negación interna y externa. Quizá podría atribuirse esta confusión a una típica *mentalidad primitiva*, siempre que descartáramos rigurosamente todas las demás connotaciones que esa expresión ahora desacreditada tuvo en el pasado.[5] Al indagar las vicisitudes de esa mentalidad, comienzo con el análisis lógico, continúo con la historia de las ideas y termino con Zinoviev.

La lógica de la negación[6]

Utilizando "A" para referirnos a una persona y "p" para designar una proposición, consideremos las siguientes proposiciones:

Ejemplo 1

I A cree p
II Negamos que (A crea p)
III A cree no p

Diré que II es la negación externa de I, mientras que III es su negación interna. El siguiente es otro ejemplo que, como veremos, resulta formalmente idéntico:

Ejemplo 2

I' Necesariamente p
II' No necesariamente p
III' Necesariamente no p

Utilizando "P" para referinos a un predicado y "S" para referirnos a un sujeto, podemos aplicar la misma distinción a lo siguiente:

Ejemplo 3

I" Todos los S son P
II" Niego que (todos los S sean P)
III" Todos los S son (no P)

Los dos primeros ejemplos implican una lógica modal. El tercer ejemplo implica una lógica no modal cuantificada. La lógica modal cuantificada que nos permite distinguir entre *tres* formas de negación, genera ejemplos más complejos:

Ejemplo 4

I'" A cree que necesariamente p
II'" Niego que (A crea que necesariamente p)
III'" A cree que no necesariamente p
IV'" A cree que necesariamente no p.

Haciendo una sola excepción,[7] ignoraré en el siguiente análisis estos casos engranados entre sí y me concentraré en los dos más simples. A fin de dar una explicación preliminar de por qué son importantes estas distinciones, echemos un vista-

zo a las dos leyes clásicas de la lógica: el Principio de Contradicción y el Principio del Tercero Excluido. Si tomamos el primer ejemplo, el Principio de Contradicción establece: "No es posible (I y II)". Sin embargo, alguien con una mentalidad primitiva podría extender también ese principio a la negación interna y decir: "No es posible (I y III). Esto llevaría a aseverar que dos opiniones contradictorias, o de manera más general, un conjunto de opiniones del que puede deducirse una contradicción, es imposible. A. MacIntyre señala algo semejante en su análisis de *La ética protestante* de Weber:

> Calvino estaba comprometido con las siguientes proposiciones. 1. Dios manda que hagamos buenas obras; 2. Es de la mayor importancia posible hacer lo que Dios manda; 3. Las buenas obras son irrelevantes para lo que es de máxima importancia para uno, la propia salvación. Es una exigencia de la lógica, y no de la presión psicológica, que se modifique una de estas proposiciones; la alternativa es la contradicción.[8]

Sólo para proseguir con la argumentación aceptemos que esas tres proposiciones constituyan realmente una contradicción. Pero, ¿por qué no deberíamos tener creencias contradictorias? Durante siglos hubo gente que creyó posible dividir en tres el ángulo utilizando solamente regla y compás, una creencia que hoy sabemos era contradictoria. Ya vimos otros ejemplos en el capítulo 1. Aunque en los casos planteados en los ejemplos 2 y 3 el Principio de Contradicción puede extenderse a la negación interna, no tiene sentido hacerlo en el primer ejemplo.[9]

El Principio del Tercero Excluido no puede extenderse a la negación interna en ninguno de los tres ejemplos. Si alguien pretendiera hacerlo, estaría arrasando con, por ejemplo, la distinción entre ateísmo (la negación interna de Dios) y aguosticismo (la negación externa). En ciertas religiones no se hace ninguna diferencia entre los apóstatas y los herejes (éste es uno de los aspectos del caso Rushdie).[10] La mentalidad primitiva abomina de la indiferencia, la ignorancia y el juicio diferido e impone una transitividad temible en las relaciones personales, como en el maniqueísmo cotidiano: "Quien no está a favor de mí en todo, está en contra de mí en todo"[11], "El enemigo de mi enemigo es mi amigo" o "El amigo de mi enemigo es mi enemigo".

Los ejemplos que he dado corresponden a una aplicación particular de la lógica modal.[12] En la *lógica alética*, el paradigma clásico de la lógica modal, "Np" indica la necesidad y "Mp", la posibilidad de que la proposición p sea verdadera. La negación externa de "Np" es por consiguiente "Niego que (Np), lo cual es equivalente a "M (no p)", mientras que la negación interna es "N (no p)". Pero los operadores "N" y "M" también pueden entenderse de diferentes maneras. En la *lógica deóntica*, se considera que "Np" significa que p es obligatorio y "Mp" que está permitido. Veremos más adelante que la distinción entre la negación interna y la negación externa llega a tener importancia en este caso. Además hay varias versiones de la *lógica epistémica*. En la *lógica del conocimiento* se interpreta que "Np" significa "A sabe que p es el caso" y en la *lógica de las creencias*, en cambio "Np" significa que "A cree que p es el caso". Generalmente, se presenta la lógica de la creencia como una declaración axiomática de creencia *racional*[13], lo cual implica que el Principio de Contradicción es válido hasta en el caso de la negación interna. Sin embargo, no implica, ni siquiera en ese caso, el Principio del Tercero Excluido. Racionalmente uno no puede creer simultáneamente p y la negación de p, pero sí puede negarse a creer ambas proposiciones.

Entre los sistemas modales, podemos señalar también la *lógica del deseo*, que distingue entre *el deseo propiamente dicho* y *la intención*. Mientras que el objeto de un deseo es un estado, el objeto de una intención es el acto que conduce a ese estado deseado. Por consiguiente, para utilizar un ejemplo del capítulo 1 y que retomo luego, no hay nada contradictorio en el deseo de ser espontáneo, mientras que la intención de ser espontáneo se destruye a sí misma. La contradicción crucial que se da en la lógica de los deseos estriba en algo por completo diferente, en la idea de que la ausencia de un deseo por x implica un deseo por la ausencia de x (véase *infra*).

Vale la pena mencionar otros dos puntos relacionados con estas ideas. El primero se refiere a la distinción entre la negación de una conjunción y la conjunción de negaciones. La mentalidad primitiva[14] considera que la negación de la conjunción de proposiciones p, q, r... , equivale a negar cada una de ellas, de modo tal que un sistema de pensamiento o una plataforma política debe aceptarse o rechazarse en su totalidad. Este estado de pensamiento puede apreciarse en su forma

pura en un cuento de hadas noruego.[15] Dos niñas, una angelical y otra perversa, deben sortear una serie de obstáculos ordenados en una secuencia, de modo tal que cada niña tiene que superar todos los obstáculos para poder alcanzar el éxito final. Por supuesto, la niña buena supera todos los obstáculos, *y la otra ninguno*, aun cuando un solo fracaso hubiera bastado para impedirle alcanzar la victoria. En las sociedades tradicionales (véase el capítulo 1) resulta difícil imaginar que la excelencia pueda dividirse o que pueda haber varias dimensiones de superioridad. Recurrir a los estereotipos permite tener una vida más simple y alcanzar una mayor paz mental, mientras que la inconsistencia del estatus aumenta la disonancia cognitiva. Esto no equivale a negar que los elementos de una combinación negada a veces estén vinculados de manera causal de un modo que justique tratarlos juntos como un todo; sin embargo, el rasgo característico de la mentalidad primitiva es ir más allá de la experiencia y caer en el prejuicio. La riqueza y el dinero tienden a crearse y fortalecerse mutuamente y nada nos autoriza a creer que el rico y el poderoso son también necesariamente inteligentes y bellos.

Hay una segunda distinción que corresponde a un clásico acertijo lógico: cómo analizar las descripciones definidas, es decir, las descripciones que comienzan con un artículo definido, "el", "la", "los", "las". En un artículo famoso, Bertrand Russell sostiene que tales descripciones sólo pueden entenderse en el contexto de una oración.[16] Por lo tanto, "El rey de Francia es calvo" establece (i) que hay un objeto x tal que posee la propiedad de ser rey de Francia; (ii) que para cualquier y con esa propiedad, $y = x$; y (iii) que x es calvo. Pero, ¿cómo podemos enunciar la negación de esa frase diciendo "El rey de Francia no es calvo"? La negación externa es la proposición verdadera que niega la combinación de (i), (ii) y (iii). La negación interna es la proposición falsa que afirma (i) y (ii), pero niega (iii). Ante la pregunta "¿Es calvo el rey de Francia?" sentimos que tanto la respuesta afirmativa como la negativa son inapropiadas, porque cada una de ellas supone inadmisiblemente la existencia de un rey de Francia cuya calvicie sea el único asunto en cuestión. Esto nos recuerda la pregunta tramposa, "¿Ha dejado usted de pegarle a su mujer?"[17] Tanto Ibansk como el mundo de *Trampa 22* se encuentran pues entre los lugares en los que todas las preguntas son trampas. Y la mentalidad primitiva se caracteriza no solamente por su

tendencia a caer en las trampas, sino también por saber como tenderlas. Hasta podríamos decir que la mentalidad primitiva es la que mejor las tiende porque la manipulación deliberada generalmente es menos efectiva que la complicidad en el absurdo (capítulo 1).

Algunos antecedentes históricos

Kant fue quien presentó por primera vez la distinción entre negación interna y negación externa en su corto tratado precrítico, *Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen*. El texto es oscuro y forma parte de una controversia fisicofilosófica que ya no nos concierne.[18] Sin embargo vale la pena repasar los ejemplos que utiliza Kant para explicar la distinción. (1) La negación externa de un movimiento es el descanso, la negación interna es el movimiento en sentido contrario. (2) La negación externa de la riqueza es la pobreza, su negación interna es estar endeudado. (3) La negación externa del placer es, o bien la indiferencia, o bien el equilibrio, estados que corresponden respectivamente a la ausencia de causas de placer y a la presencia de causas de placer y de disgusto que se anulan recíprocamente; la negación interna es el disgusto. (4) La negación externa de la virtud no es (como podría pensarse) el pecado por omisión (que constituye tanto como el pecado por comisión su negación interna); sólo el defecto del santo y la falta del noble llegan a ser su negación externa. (5) La negación externa de la atención es la indiferencia, la negación interna es el descuido. O, para decirlo con las palabras que utilizaré en mi análisis, la ausencia de la conciencia de x difiere de la conciencia de la ausencia de x. (6) La negación externa de la obligación es la no obligación, mientras que su negación interna es la prohibición. (7) La negación externa del deseo es, una vez más, la indiferencia; su negación interna es la repugnancia. En otras palabras, la ausencia de un deseo por x difiere del deseo por la ausencia de x.

Estos ejemplos pueden dividirse en dos categorías. La primera, que incluye los casos (5), (6) y (7), representa la distinción modal entre "Niego que (Np)"y "N (no p)". La segunda, que incluye los casos (1) a (4), sostiene una idea muy diferente, que puede expresarse en los términos de un conjun-

to matemático que contiene un elemento neutral y, para cada elemento, otro que es su inverso, con lo cual el elemento neutral es su propio inverso. La negación externa de un elemento dado es pues el elemento neutral y su negación interna es su elemento inverso. Estas dos estructuras tienen poco en común entre sí. La que me interesa particularmente en este caso es la primera.[19]

El deseo por la ausencia de *x* no es la ausencia de deseo. Kant ya hizo esta observación al pasar. En Hegel, en cambio, es objeto de un desarrollo sistemático, particularmente extendido en el capítulo 4 de *La fenomenología del espíritu*, donde el autor presenta la conciencia primariamente como deseo (*Begierde*). El proyecto fundamental de la conciencia es dominar el mundo exterior y afirmarse consumiendo ese mundo. Sin embargo, la satisfacción que se logra al hacerlo dista mucho de ser duradera:

> No obstante, en esa satisfación la experiencia nos demuestra que el objeto tiene su propia independencia. El deseo y la certeza de sí mismo que obtiene el individuo en su satisfacción están condicionados por el objeto, porque la certeza de uno mismo procede de destruir a ese otro: *a fin de que pueda darse esa destrucción, ese otro tiene que existir*. Por consiguiente la conciencia de uno mismo, mediante su relación negativa con el objeto, es incapaz de destruirlo; en realidad es precisamente a causa de esa relación que la autoconciencia vuelve a producir el objeto una y otra vez (y también el deseo de él).[20]

En la frase que destaqué con bastardilla Hegel explica con claridad ejemplar una de las paradojas de la negación interna: una persona cuya independencia exige la destrucción de un objeto externo, depende de ese objeto en su ser mismo, de ahí que desear su destrucción no puede más que engendrar una contradicción. Doscientos años antes John Donne tuvo la misma idea en "La prohibición":

> Cuidado con odiarme,
> O triunfarás demasiado en la victoria.
> No porque yo vaya a ser mi propio vengador,
> Y al odio con odio nuevamente pague.
> Porque perderás el estilo de conquistador,
> Si yo, tu conquista, perezco por tu odio.
> Entonces, para que mi existencia en nada te disminuya,
> Si me odias, cuidado con odiarme.

Cuando comenzamos a pensar en él, el fenómeno resulta ubicuo. Explica por qué el ateísmo militante nada puede hacer sin creyentes, así como cierto tipo de comunismo vive una relación simbiótica con la propiedad privada.[21] De manera similar, un mundo anticomunista quedaría arruinado si un día se las arreglara para destruir "al Dios que fracasó". Después de la caída de la Unión Soviética y del imperio soviético, muchos occidentales no sólo ven amenazada su carrera, sino que advierten además que sus vidas han perdido objetivo. La nostalgia que sienten por la guerra fría se debe no simplemente (como en general se estima) a la estabilidad y a la situación predecible que ofrecía, sino también al sentido que le daba a las relaciones entre ambos mundos.

Considerado más atentamente, el ateísmo establece en realidad dos paradojas. Por un lado, está la dificultad que ya hemos señalado de hacerles ver a los fanáticos la diferencia entre ateísmo y aguosticismo. Por el otro, se presenta la dificultad de hacerle entender al ateo que no puede barrer de un plumazo la mentalidad religiosa, en la medida en que se halla atado a la religión como lo estaría a un enemigo. Hasta puede odiarla lo suficiente para asegurarle la supervivencia aun cuando ya nadie crea realmente en ella. Ambas paradojas están interrelacionadas, pues la persecusión convierte al agnóstico en un ateo y el ateísmo de éste mantendrá viva la fe de sus perseguidores aun cuando estos últimos dejen de creer.

No me extenderé en el desarrollo adicional de estas ideas propuestas por Sartre en sus comienzos y retomadas por Koyré y Kojève. En cambio concluiré esta digresión histórica con una observación sobre la importancia que adquieren desde el punto de vista de la psicología contemporánea. De acuerdo con la llamada escuela de psiquiatría de Palo Alto,[22] un elemento significativo de la etiología de ciertas patologías familiares es el llamado mandato contradictorio, una orden tal que su abierto acatamiento contradice sus supuestos pragmáticos. Por consiguiente, la orden "No seas tan obediente" (que corresponde a la idea del amor de Sartre) coloca a la persona en una posición imposible, puesto que para obedecer tiene que desobedecer.[23] De manera similar, la exhortación a ser espontáneo exige un intento consciente y deliberado de inducir al otro a un estado de no deliberación.[24] Asimismo, el mandato "Olvídalo" nos pide hacer un esfuerzo cuyo único resultado puede ser fortalecer en nuestra memoria aquello que se supone debemos

olvidar. Imaginemos, por ejemplo, a una madre que le pide a su hija que recuerde que ni siquiera debe pensar en determinada cosa prohibida; con lo cual está diciendo, en realidad, que la joven debe pensar en eso, incluso constantemente, a fin de no pensar nunca en ello. Es fácil imaginar la penetrante culpa que provocarían semejantes mandatos si se los toma en serio.[25] Como escribió Emily Dickinson (*Complete Poems,* nº 1560):

> El corazón no puede olvidar
> Excepto si contempla
> Lo que rechaza.

El deseo de olvidar es un ejemplo de lo que llamé "el deseo que no puede ser satisfecho" (capítulo 1), un propósito imposible porque depende de la confusión entre negación interna y negación externa. El olvido o la indiferencia son negaciones externas, la mera falta de conciencia de *x*, mientras que el deseo de olvidar supone una representación de la ausencia de *x* y por lo tanto de *x* mismo. Tratar de olvidar es como utilizar una linterna para crear la oscuridad.

Los fundamentos de la sociología de Ibansk

Volviendo a Zinoviev, examinaré el análisis que hace de la estructura básica de la vida en Ibansk; la relación entre el régimen y la oposición; y cómo las reglas básicas de la sociedad transforman el poder en impotencia.

Los aspectos simultáneamente trágicos y burlescos de *Cumbres abismales* son una consecuencia del hecho de que Zinoviev analiza fenómenos tales como la denuncia o el oportunismo que, desde el punto de vista individual, son farsescos, pero que desde el punto de vista colectivo se vuelven trágicos. Marx dijo que la historia se repite, la primera vez como tragedia, la segunda como farsa. Zinoviev retoma la idea: "una farsa que se repite constantemente es en realidad una tragedia" (YH, pág. 468), puesto que "una trivialidad sólo da lugar a otra... pero el sistema de gramática, retórica y dialéctica se mantiene" (YH, pág. 374). Jugando más directamente con las palabras de Marx, Zinoviev dice también que "La historia se repite, la primera vez como una tragedia, y la segunda como una catástrofe" (YH, pág. 710).

La delación, un fenómeno constitutivo de todo grupo social de Ibansk, tiende a ocupar el lugar de la información. "Cuando [la información] es pública y oficial, también es falsa, y cuando es secreta tiende rápidamente a convertirse en denuncia." (YH, pág. 107) Ingenuamente podríamos pensar que hasta en un régimen totalitario debe de haber alguna dependencia del Ministerio del Interior que cuenta con información completa y cuidada, aunque sólo sea para darle mayor eficiencia a la opresión. Sin embargo Zinoviev sostiene que no, porque nadie tendría interés en decir la verdad.[26] Muchas veces se ha dicho que el gobierno zarista era un despotismo moderado por la incompetencia o una autocracia moderada por el magnicidio. Zinoviev probablemente diría que la ineficiencia del régimen de Ibansk hace que su despotismo sea aun más terrible, porque la falta de información sobre alguien hace pensar que hay información contra él. De manera similar, supongo que podría decir que el magnicidio, si ocurriera, sólo tendría importancia porque suministraría a las autoridades información confiable sobre la resistencia al régimen.

Debe considerarse a Zinoviev como uno de los fundadores de la sociología del oportunismo, ese rasgo fundamental y universal de la sociedad de Ibansk. En *Radiante porvenir* el ambiguo protagonista explica cómo se desarrolla ese fenómeno. En su forma más inteligible se caracteriza por el cinismo, la falta de conciencia y de habilidad en las relaciones personales. Pero ese es sólo el comienzo:

> Afganov desbarató todas mis ideas sobre el "carrerismo" soviético. Es buen mozo y bastante joven, aunque no precisamente una estrella de cine. No se puede decir que sea particularmente brillante, pero tampoco que sea tonto. No le dice que no a un trago. No es malicioso. Tiene buen temperamento. Holgazán. Y un poco dormilón. No tiene conexiones familiares. No tiene a nadie que lo proteja del modo en que me protegió Karaneikin a mí. Publicó un par de panfletos sobre filosofía (filosofía para amas de casa y deficientes mentales, como fueron caracterizados por notables degenerados como Karaneikin y Petin). Y sin embargo ahora despega como un cohete por ninguna razón en particular. Súbitamente ha sido incluido en la junta editorial de uno de los principales periódicos, ha sido nombrado profesor y editor, además de ser elegido como miembro correspondiente, todo ante mis propios ojos.(RF, pag. 143).

Igualmente incomprensible resulta el otorgamiento de un premio de literatura a un autor que no carece totalmente de talento (ni hace falta decirlo) pero que nunca estuvo al servicio de un estado o de un partido (RF, pág. 235 y siguientes). En *Cumbres abismales* encontramos la clave de esta forma superior de oportunismo cuando Zinoviev observa que Stalin no era un "carrerista" talentoso, sino un hombre de una mediocridad total (YH, pág. 398). Mientras que para ser un extraordinario mediocre es necesario contar con una notable falta de cualidades, para ser un "carrerista" talentoso hay que poseer notables cualidades uegativas. En la sociedad de Ibansk, son los primeros quien obtienen más éxito, puesto que el "carrerista más capaz es el que tiene menos talento como carrerista" (YH, 398). O, en en otro párrafo:

> El método más eficaz de hacer carrera en las condiciones que se dan en Ibansk —y, en verdad, éste es el método elegido por ese indudablemente talentoso "carrerista" llamado Claimant— les brinda enormes ventajas a los carreristas *carentes* de talento. Hasta el propio Jefe [léase Stalin] se encaramó en el poder y estableció su propio sistema de poder no porque fuera un genio en su propio sucio negocio, sino exclusivamente porque aun en ese negocio era una nulidad total. Se ajustaba perfectamente a ese negocio como persona. El líder de las ratas no puede ser un león. (YH, pág. 214)

De ahí la impresión que se tiene de "oponerse a una fuerza extraordinariamente insignificante que, en virtud de esa misma característica, es invencible" (YH, pág. 399). Es imposible luchar contra una ausencia que no ofrece ningún intercambio a aquellos que se le oponen; es mejor estar ante la presencia de alguien negativo que puede ser criticado y resistido.[27] Este es el tema de la banalidad del mal. De acuerdo con Yeats, la situación más temible es aquella en que "El mejor carece de toda convicción y el peor desborda intensidad apasionada"; para Tocqueville, la crisis de la religión se debe al hecho de que tiene "aliados tibios y adversarios ardientes" (DA, pág. 300); para el joven Marx, lo que más amenazaba la libertad de prensa en Alemania era el hecho de tener amigos platónicos y enemigos apasionados.[28] Según Zinoviev, ambos están errados, porque hay cosas peores que la persecución. Existir como objeto de negación apasionada sigue siendo preferible a estar por completo ausente de la conciencia de los hombres. El triun-

fo del mal no llega a ser completo mientras se conserve una negación interna del bien.

A fin de explicar el triunfo de la mediocridad podemos apelar al principio discutido largamente en el capítulo 1: cierto tipo de conducta sólo resulta eficaz cuando su objetivo previo no era la eficacia. Piénsese, por ejemplo, en los problemas que debe afrontar un escritor de talento impulsado a escribir un best-seller para ganarse la vida. El resultado final, casi invariablemente, no es ni excesivamente malo ni excesivamente bueno. Para dar en la tecla de la auténtica mediocridad, este escritor tendría que compartir, antes que explotar, la visión miope y los prejuicios del lector masificado. Como lo señala Zinoviev: "cuanto mejor haga su trabajo, peor para usted. Y si lo hace mal, sólo será aplastado más concienzudamente, porque el trabajo aparente es algo en lo que Ellos realmente se destacan" (RF, pág. 100).

Sin embargo, esta visión del hombre de Ibansk parece contradecir el cuadro que surge del siguiente pasaje:

> Aquí una inteligencia sobresaliente se considera como una anormalidad y una estupidez sobresaliente como una inteligencia sobresaliente. Las personas en alto grado morales son consideradas como villanos amorales, y las nulidades más abyectas como modelos de virtud. Lo que aquí está en cuestión no es la ausencia de una cualidad, sino la presencia de otra. Como resultado de todo esto, se forma una personalidad extrañamente negativa que reacciona ante lo positivo del mismo modo que lo hace un electrón ante un positrón (o viceversa). Así como la presencia de una carga negativa no es lo mismo que la ausencia de una carga positiva y la presencia de una carga positiva no significa la ausencia de una negativa, en el caso que menciono, un tipo negativo de personalidad es una personalidad que tiene ciertos atributos específicos. (YH, pág. 102)

El ciudadano de Ibansk, ¿es la negación interna del individuo moral y racional, como este pasaje parece sugerirlo, o la negación externa del individuo del tipo de Afganov? Tenemos que suponer que la negación externa es la forma más acabadamente desarrollada de la personalidad ibanskiana, aun cuando la negación interna es la más descollante, precisamente en virtud de sus atributos específicos. La manera en que

Zinoviev insiste en la *normalidad* del mundo que describe parece apoyar particularmente esta interpretación. Ese mundo no puede curarse porque es perfectamente normal y saludable (RF, pág. 194). Tampoco es un mundo habitado por gente mala e inmoral; como máximo, podemos hablar de amoralidad. Puede ser cierto que "la conciencia moral se ha marchitado, del mismo modo que lo hicieron los tipos clásicos vaticinados" (RF, pág. 133; traducción levemente modificada), pero el resultado fue crear su negación externa antes que su negación interna.

La contradicción domina todos los aspectos de la vida de Ibansk, tanto la planificación económica, como la educación o la lucha contra el delito. El principio general establece que en lugar de buscar las soluciones efectivas a los problemas reales, las autoridades buscan plantear un problema que se ajuste a las soluciones deseadas o posibles. Por ejemplo, a fin de reducir el porcentaje de crimenes impunes, se aumenta la cantidad de delitos ficticios (RF, pág. 77).[29] Una alternativa sería "destruir a los delincuentes antes de que puedan cometer sus delitos" (YH, pág. 819).[30] El único obstáculo inesperado es que aquellos que luchan conta el delito "tienen que conciliar los objetivos que están en contradicción dialéctica: no deberían cometerse delitos en ninguna unidad; hay que demostrarles a las autoridades superiores que todo delito cometido ha de descubrise con éxito" (YH, pág. 72). La sociedad ibanskiana tiene dos propósitos contradictorios, la negación externa del delito (su desaparición) y su negación interna (el castigo eficaz).

Respecto de la educación, permítaseme citar el refinado pasaje en el que Zinoviev explica por qué la hipocresía corriente es preferible a la "hipocresía al cuadrado" que se practica en Ibansk:

> Estoy cada vez más convencido de que la bibliografía crítica del pasado reciente ha hecho un gran daño al atacar la hipocresía mundana. Esos libros se basaron en un principio muy banal según el cual el hombre que se comporta muy cortésmente con los demás (que sonríe, que dice que está encantado de conocer a otro, que manifiesta su simpatía cuando el otro lo está pasando mal, etcétera) en privado piensa alguna otra cosa (que lo mira al otro por encima del hombro, que lo envidia, que siente placer cuando el otro fracasa, que se siente molesto

cuando el otro triunfa, etcétera). A esto se lo consideró hipocresía. Se pensaba que la gente de poco valor intentaba aparentar una personalidad amable y buena. Pero eso no es sólo (o siempre) hipocresía. También puede ser el resultado de la buena educación, que es uno de los medios sociales que la gente utiliza contra su propio sí mismo. Es la capacidad de controlarse, sin la cual no sería posible mantener relaciones normales. Sin esa buena educación, la vida se convierte en una pesadilla. Sin ella, es virtualmente imposible relacionarse con nadie. No podemos hablar del ser humano como si éste poseyera algo secreto y genuino que emplea como una máscara para adaptarse a cualquier situación. El carácter de un hombre comprende tanto lo que ese individuo es en su hogar, como lo que es en su lugar de trabajo, lo que es cuando está entre amigos y conocidos, comprende lo que piensa y también lo que dice. "Sí, pero aquí hay algo más que la falta de una educación mundana", dice Chatterer. "Tendríamos que hablar de una educación antimundana. Ignorar y hundir todo aquello que sobresale y elevar a la categoría de valor la mediocridad es un tipo particular de educación, no una ausencia de educación. La hipocresía que adquiere la forma de una negación de la hipocresía es la hipocresía al cuadrado". (YH, págs. 350-351)

Esto significa que los ciudadanos de Ibansk constituyen tanto la negación externa del hombre moral y racional como el producto de una educación que es la negación interna de una educación racional y moral. La antieducación no crea el antihombre. A primera vista, la conclusión puede parecer sorprendente, pero resulta más convincente cuando uno la medita. La ausencia sistemática de rasgos notables, tanto positivos como negativos, nunca podría lograrse en ausencia de una educación sistemática. Una mera falta de educación produciría toda clase de hombres, lo cual sería incompatible con la norma ibanskiana de mediocridad. Aunque no es posible producir un estado de negación interna en uno mismo mediante una negación interna, eso no significa que no podamos intentar producirlo en los demás. Por ejemplo, no podemos obligarnos a olvidar, pero podemos inducir a los demás a un estado de no saber. Aun así no podemos interpretar que Zinoviev sostiene que las autoridades ibanskianas manipulan al pueblo puesto que, como veremos luego, en su mundo la planificación deliberada está destinada a fracasar. Lo que observamos en los ciudadanos de Ibansk es el resultado de una educación, no el logro de los objetivos de tal educación.

Oposición interior y oposición extranjera

Podemos enfocar la relación existente entre el régimen y la oposición examinando primeramente la ley ibanskiana. Según lo que ya vimos, el lector no se sorprenderá de saber que el rasgo fundamental de dicha ley es confundir la no obligación con la prohibición. En una sociedad racional "debe establecerse una distinción entre la ausencia de una norma y la existencia de una norma de negación" (YH, pág. 618), pero en Ibansk la ausencia de una obligación normalmente implica la presencia de una prohibición, a menos que se establezca claramente lo contrario". También hay casos en los cuales no basta con que una acción no esté prohibida sino que además hace falta solicitar el permiso oficial. A veces ni siquiera basta con eso y hace falta una regla que impida la obstrucción de actos permitidos o hasta cierto punto no prohibidos" (YH, págs. 78-79).[31]

Veremos más adelante que esta confusión desalienta hasta los intentos por disiparla. Sin embargo, en primer lugar debemos señalar dos contrastes adicionales que se presentan entre la ley racional y la ley de Ibansk. El derecho a emigrar es un derecho humano fundamental, como lo es la ausencia de derecho del gobierno a exiliar a sus súbditos.[32] No obstante, en el reino del revés de Ibansk, el gobierno se reserva el derecho de exiliar y considera el deseo de emigrar un delito tan grave en sí mismo que justificaría por sí solo la expulsión; y, por supuesto, rechaza toda solicitud de emigrar. Vale la pena reflexionar sobre el temible pasaje en el que Zinoviev capta la irracionalidad característica de Ibansk:

> Y me vi obligado a someter mi propia voluntad libre a la voluntad de un pueblo libre, con una sola diferencia: la de que al final yo quería irme y por dos años no se me permitió hacerlo porque mi deseo voluntario de satisfacer los deseos y la voluntad del pueblo era un deseo individual. Y un pueblo libre no puede permitir eso. *Ellos siempre querían satisfacer su propia voluntad repecto de mí a pesar de mi propia voluntad.* (YH, pág. 541; la bastardilla es mía)[33]

Esto nos recuerda inmediatamente el mundo de *Trampa 22*. En la novela de Joseph Heller la paradoja del título es la siguiente: cualquiera que quiera volar en las misiones de combate es por definición un insano y por lo tanto tiene el

derecho a que se lo exima de esa tarea por razones psiquiátricas. Sólo tiene que solicitarlo. Pero el hecho mismo de solicitar la eximición, el deseo mismo de no participar de las misiones de combate demuestra que el hombre es cuerdo e impide que se lo exima.[34] En el mundo que describe Zinoviev, la vida militar está regida por leyes distintas pero igualmente paradójicas. En el mundo de *Trampa 22*, tanto el hecho de expresar como el hecho de no expresar el deseo de no participar de una misión peligrosa, suministran razones igualmente válidas a las autoridades para obligar a los individuos a cumplirla. En Ibansk, decir que uno desea realizar una misión semejante es suficiente para quedar excluido:

> [El Patriota]... fue sentenciado a diez días de arresto por solicitar que se lo enviara al frente, pero... le resultó imposible encontrar alguna lógica en semejante decisión, puesto que cincuenta cadetes, que no tenían el más mínimo deseo de ir, fueron enviados al frente. El desviado observó que aquello sólo demostraba la lógica de hierro de las leyes sociales, puesto que de acuerdo con dichas leyes, el destino del Patriota no estaba bajo su propio control y que al presentar éste su solicitud para ser enviado al frente, ofendió las leyes sociales pues dejó traslucir un deseo de controlar su propio destino mediante su propia voluntad; por lo tanto recibió lo que merecía. (YH, pág. 64)[35]

Otra de las diferencias principales tiene que ver con la relación entre la letra y el espíritu de la ley. Sabemos que los chinos siempre trataron de evitar un código elaborado de leyes pues temían que quienes contaran con la astucia suficiente intentarían invocar la letra de la ley en lugar de su espíritu.[36] El concepto occidental de la ley es completamente opuesto, pues permite la posibilidad, o en realidad la inevitabilidad, de las consecuencias no buscadas de la legislación y estima que en tales casos debería cambiarse la letra de la ley antes que apelar a su espíritu. En Occidente, a nadie se lo acusa de difamador por decir: "Si digo lo que pienso de él, seré enjuiciado por difamación". En Ibansk todos ignoran la letra y se basan en el espíritu de las leyes:

> Lo que importa ante todo es, no si la ley es buena o mala, sino si existe o no existe una ley. Una mala ley es, a pesar de todo, una ley. La buena ilegalidad es, a pesar de todo, ilegal. Tengo

que tenerlo en cuenta para probar el teorema matemático que sostiene que cualquier sociedad con una norma legal, independientemente de lo mala que pueda ser la ley, permite la existencia de una oposición. La existencia misma de una oposición es una señal de que la sociedad vive en la ley. Y la ausencia de una oposición es una señal de que esa sociedad carece de ley. Pero observemos más detalladamente esta cuestión. Consideremos cierto texto que llamaremos A y un sistema legal al que llamaremos B de acuerdo con el cual se estima que el texto A es "hostil" a una sociedad determinada (se lo considera un texto "anti"). En consecuencia el autor de A es objeto de persecución. Y si, por ejemplo, yo digo "N afirma que A", no estoy afirmando A sino que afirmo que "N afirma que A". ¿Cuál es entonces, desde el punto de vista de B, la naturaleza de un texto del tipo "N afirma que A"? ¿Es un texto "anti"? Bien, pero ¿qué se dirá del fiscal cuando en un tribunal me acuse de sostener el texto "N afirma que A"? ¿Se pensará que también él está pronunciando un texto "anti" ¿No? Pero, ¿por qué? ¿Cuál es el criterio formal que nos lleva a hacer tal distinción? Lo admito, yo utilicé la palabra "afirmar" una sola vez y el fiscal lo hizo dos veces. Pero si esa es la ley que se adopta, todo lo que tengo que hacer es pronunciar anticipadamente el siguiente texto: "M afirma que N afirma que A". Sólo he citado una progresión lógica, pero hay muchas más. Si se elabora para mí un código B de leyes que permite que los textos sean considerados "anti", yo me encargaré de elaborar, para cualquier texto así evaluado, otro texto que no pueda ser evaluado según el código B, pero que de todos modos pueda interpretarse como un texto opositor. Toda ley rigurosa constituye *a priori* una posibilidad de oposición. (YH, págs. 306-307)[37]

La relación que mantiene el régimen con la oposición puede ser de negación interna o de negación externa, de condena o de silencio. El dilema que se le plantea es el siguiente: "Ya era tiempo, era necesario darle a ese individuo una respuesta de alto nivel. Pero por otro lado, esa respuesta podría atraer la atención hacia sus sucios libritos. Sin embargo, si mantenemos el silencio la gente puede llegar a pensar que él tiene razón." (RF, pág. 230) En realidad la condena es también una forma de reconocimiento y de difusión, aun cuando esté destinada además a constituir una amenaza. Por consiguiente, para la oposición el paso del silencio a la condena es un progreso. Por ejemplo, si un periódico quiere criticar a los pintores modernos tiene que reproducir y hacer conocer sus trabajos (RF, pág. 134), lo cual le suministra a la oposición un arma: "¡Condénenme!"[38]

En realidad, si el régimen elige el silencio, el mero hecho de que *elija* hacer eso muestra que no se trata realmente de una negación externa en el sentido pleno de la expresión. Ese sería un silencio buscado que no es lo mismo que una indiferencia genuina; una negación interna intencional que se oculta detrás de una aparente negación externa. Sin embargo, una indiferencia premeditada y una indiferencia verdadera pueden ser fácilmente identificadas a causa del carácter sistemático de la primera.[39] Una vez más (capítulo 1) vemos que es difícil ocultar las intenciones.[40] No hablando nunca de alguien cuya existencia no podemos pretender ignorar, estaríamos diciendo tanto como si estuviéramos hablando constantemente de él, como bien lo sabe cualquier marido cuya mujer mantiene un romance con otro.

También en Ibansk la oposición tiene conciencia de las implicaciones del silencio:

> Lo más aterrador no son los ataques, dijo Chatterer. La persecución implica el reconocimiento oficial. Lo verdaderamente terrible es la indiferencia deliberada hacia todo lo que haces. Y, cuanto más importante sea tu trabajo, cuanto mejores sean los resultados que obtengas de él, mayor se vuelve la indiferencia. No hablo de esa indiferencia que es sinónimo de mera falta de interés, hablo de una indiferencia activa. Eso es algo positivo. (YH, pág. 745)

La indiferencia activa es la negación interna que se disfraza de negación externa. Es fácil imaginar series interminables de tales disfraces, cada uno más elaborado que el anterior y capaz de engañar a mayor número de gente, pero, finalmente, incapaz de borrar el hecho de que su origen está en una negación interna.

Hay una oposición no sólo en el interior del país sino también en el exterior. El Occidente está siempre allí. En la obra de Zinoviev hay frecuentes referencias a viajes al exterior, particularmente viajes destinados a asistir a conferencias científicas. Los extranjeros ejercen una poderosa atracción en los ibanskianos, pero sólo si repudian sus propios progresos:

> Los ibanskianos adoran a los extranjeros y están dispuestos a regalarles hasta su última camisa. Si el extranjero no acepta el obsequio se le dice que es un puerco. Directamente en la cara. Toma lo que se te ofrece, si no quieres recibir una tunda. De

modo que tómala, maldito, si no quieres quedar con un ojo negro. No hace falta hacerse el remilgado. Te han mostrado buen corazón, te han mostrado buenos sentimientos... De modo que tómala, aprovecha, no se comportan así todos los días, y si no lo haces... Pero si el extranjero acepta la camisa y continúa comportándose como si se sintiera feliz de hacerlo, también se le dirá que es un puerco. Y esto es justo. Podría haberla rechazado. Pero si la acepta debe someterse las reglas. Obramos con las mejores intenciones, con franca generosidad. En cuanto a él... es inútil pedirle gratitud. Son unos cerdos y eso es todo. Pero si el extranjero toma la camisa y se comporta como un cortés ibanskiano, es aun más cerdo, porque entonces es claramente uno de nuestro propio pueblo, y con nuestra propia gente no hace falta andar con ceremonias. (YH, pág. 460)

Esta es la idea del *Timeo Danaos* que ya mencionamos antes.[41] También hay un efecto de contaminación: si realmente el extranjero es lo suficientemente tonto para reconocer*nos*, nosotros debemos ser muy tontos para reconocerlo *a él*.

Krushchev ocupa un lugar especial en el mundo ibanskiano, simboliza la incapacidad del régimen para realizar cambios o para modificarse a sí mismo: "Aun cuando súbitamente quisieran dejar de ser represores, no podrían desistir de la represión, puesto que la falta de la voluntad de reprimir sólo podría adoptar la forma de la represión, lo cual sólo implicaría un cambio en el aspecto y en la esfera de aplicación de la represión" (YH, pág. 582).

Ya mencioné antes la intimación engañosamente liberadora a ser menos obediente. Krushchev fracasó en su intento de desestalinizar a causa de una trampa semejante. Durante un período muy breve (entre 1953 y 1956) estuvo permitido no citar a Stalin, pero muy poco tiempo después se recomendó directamente no citarlo (RF, pág. 58), como si el primer estado de negación meramente externa fuera demasiado frágil para durar.[42] Stalin triunfó hasta en su derrota, puesto que el método que se empleó para repudiarlo se basó en la confusión misma que él había alimentado.

La distinción entre negación interna y negación externa también explica por qué Krushchev nunca pudo lograr que su proyecto diera frutos:

En situaciones semejantes las disposiciones a medias siempre terminan en derrota. ¿Dice usted que quizá no se lo permitie-

ron? ¿Que podrían haberlo destituido? ¡Nadie hubiese tenido oportunidad de hacerlo! Antes de que sus opositores hubiesen podido unirse, él habría hecho ya tanto que indefectiblemente habría sido demasiado tarde para dar cualquier paso contra él. Cuanto más avanzara más fuerte sería su posición. Es verdad que no hubiera podido contrarrestar un verdadero golpe. Pero no porque comprendiera la imposibilidad objetiva de un verdadero levantamiento, sino porque subjetivamente no comprendía las posibilidades que tenía ante sí. (YH, pág. 188)[43]

Este análisis de la impotencia de Krushchev ("él no podía") puede cotejarse con el siguiente pasaje que establece otras dos formas de ser impotente:

"¿Cómo puedes saber qué tiene sentido y qué no lo tiene?", preguntó Panicker. "Quizá no tienen alternativa". "¿Qué quieres decir?", preguntó Humorist. "¿Quieres decir que obraron lo mejor que pudieron en condiciones que no podían controlar? ¿O que obraron como lo hicieron porque era algo que estaba en su naturaleza? Son dos cosas bien diferentes. La primera supone inteligencia y un enfoque racional. La última, no." (YH, pág. 417)

Cualquier acción puede considerarse el resultado de dos filtros sucesivos, el primero constituido por las restricciones estructurales de la situación y el segundo por el mecanismo mediante el cual un individuo selecciona una acción entre todas aquellas que satisfacen tales restricciones.[44] La falta de poder puede considerarse pues, o bien como el efecto de restricciones tan poderosas que hasta la elección racional entre ellas afecta muy poco el resultado, o bien como el efecto de un mecanismo de selección que se debe, digamos, más a las normas sociales o las obsesiones privadas que a la elección racional. Esta es a grandes rasgos la distinción que hace Zinoviev en el pasaje que acabamos de citar. Pero el dilema que afrontaba Krushchev era diferente. Lo que ocurría era, no que Krushchev no tuviera espacio objetivo para maniobrar o que fuera incapaz de realizar una acción racional, sino, antes bien, que era incapaz de ver que contaba con los medios para instrumentar su política.

Esta ceguera puede haberse debido, a su vez, a una liberación insuficiente de los hábitos mentales propios del sistema que él quería abolir. En ese régimen, hasta la oposición estaba inmersa en la confusión entre los dos tipos de negación. De ahí que un disidente que

> previamente había dicho que no quería someterse a la votación [para las elecciones de la Academia de Ciencias] fue propuesto de todos modos y firmó los papeles correspondientes. Y fue acusado de inconsistente. Ahora bien, ¿era inconsistente su actitud? Cuando llegué aquí no quería beber una copa. Usted me la ofreció y yo la acepté. ¿Incoherencia? No. Simplemente tenemos que distinguir entre la ausencia de un deseo de hacer algo y la presencia de una aversión positiva a hacerlo. (YH, pág. 105)[45]

Si los demás disidentes caen en esta trampa ahora familiar, ello se debe a que cargan con la huella de la sociedad dentro de la cual —y no sólo contra la cual— se debaten. "Es imposible vivir en una sociedad y permanecer libre de ella". (YH, pág. 561). O, en otro pasaje:

> A medida que un hombre supera estas resistencias gradualmente va adquiriendo un aspecto cada vez más parecido al del Sr. Promedio de esa sociedad. Si no lo hace, será incapaz de penetrar en las fisuras que le ofrecen los obstáculos que afronta. Puede parecerle que de ese modo preserva su individualidad creativa y puede hacer realidad sus ideas; pero en verdad lo que hace es adaptarse cada vez más a la norma. (YH, pág. 761)

Esta observación se puede aplicar particularmente al escultor Dauber, un personaje central y ambiguo de *Cumbres abismales*, quien, ante los ojos del lector se transforma de un disidente natural en un oportunista inconsciente. Cuando dice que la tumba que ha excavado para Krushchev es un trabajo que no lo compromete, uno de sus amigos replica: "Eso es cierto, siempre que se considere que no buscar un compromiso es lo mismo que la ausencia de compromiso" (YH, pág. 467). Es posible llegar al compromiso sin buscarlo. La distinción que hicimos antes entre dos tipos de "carreristas" hasta sugiere que las adaptaciones más comprometedoras aparecen espontáneamente y sin que sea necesario ningún esfuerzo deliberado.

Poder e impotencia

"El poder de Ibansk es tanto omnipotente como impotente... Tiene una inmensa fuerza destructiva y un poder de

creación absolutamente insignificante." (YH, pág. 483) A fin de indagar estas proposiciones, observemos primero que la idea de poder es doblemente contrafáctica. El poder es la capacidad de realizar los propios objetivos, *sean cuales fueren éstos* y *sean cuales fueren los obstáculos que los demás puedan poner en el camino*. En Ibansk, es en verdad cierto que resistirse a los esfuerzos que hacen las autoridades para alcanzar sus objetivos no modifica en nada el resultado. Sin embargo, también es cierto que esas mismas autoridades están severamente limitadas en los objetivos positivos que pueden alcanzar. Tocqueville ya había señalado que un poder centralizado (lo que hoy podríamos llamar un régimen autoritario) "se destaca por los impedimentos, no por las realizaciones" (DA, pág. 91); "rara vez ordena, pero con frecuencia inhibe la acción; no destruye nada, pero impide que muchas cosas nazcan" (DA, pág. 692). Zinoviev señala un contraste vinculado con esta idea, pero diferente, cuando le atribuye al poder totalitario enormes poderes destructivos y ningún potencial creativo.

Esta asimetría entre el hacer y el no hacer no surge sencillamente, porque "es más fácil destruir que construir" (YH, pág. 484). Detrás de cualquier obstáculo que la segunda ley de la termodinámica pueda anteponer en el camino del esfuerzo creativo, hay otros obstáculos específicamente ibanskianos. En primer lugar, está la tendencia, ya señalada antes, a que la información degenere en delación. En segundo lugar, hay una tendencia a evaluar las soluciones desde el punto de vista de su eficacia ideológica antes que desde el punto de vista de su eficacia técnica, es decir a buscar "una solución social correcta a un problema económico insoluble" (YH, pág. 683). En tercer lugar, está la influencia omnipresente de planes contradictorios, como la actitud ante el delito (véase lo dicho anteriormente) o la orden de "aumentar el rol de liderazgo del grupo de jefes líderes y activar una iniciativa que provenga de abajo" (YH, pág. 179). En cuarto lugar, hay una producción sistemática de personalidades mediocres que, a lo sumo, son capaces de obstruir los planes de los demás. En quinto lugar, "el efecto de las relaciones sociales es tal que cualquier problema importante se considera un problema difícil" (YH, pág. 672)[46] Finalmente, "una sociedad amoral malgasta una enorme cantidad de energía a causa de esa carencia de un nivel suficientemente elevado de moral" (YH,

pág. 800), porque la gente "espera lo peor" (TF, pág. 187) y toma las precauciones del caso, con lo cual contribuye a que sus miedos se hagan realidad.

Podemos ahora enunciar la *primera ley de la vida ibanskiana*: es la bien conocida norma según la cual la gente que quiere hacer un cambio, nunca cambia nada, mientras que los cambios los producen únicamente aquellos que no tienen la intención de hacerlos" (YH, pág. 198). En otras palabras, el conjunto de posibilidades políticas es un conjunto vacío.[47] En Ibansk, todos los efectos son esencialmente subproductos (capítulo 1). Esto no significa que no pueda haber cambios e incluso profundas transformaciones, sólo significa que tales cambios nunca pueden producirse intencional y deliberadamente. Por un lado, "todas las decisiones que tome el líder relativas a un problema en particular tiene un úuico resultado" (YH, pág. 154); por el otro lado, "las directivas son un resultado, no una causa" (YH, pág. 338). Debemos señalar una diferencia entre una solución y el resultado de la búsqueda de una solución (YH, pág. 749), del mismo modo en que tenemos que distinguir entre "lo que es un producto de la época y lo que es un producto del nuevo sistema social" (YH, pág. 530). En Ibansk, se sabe con anticipación que cualquier intento de realizar una acción ha de provocar una contraacción que lo anulará:

> No me sorprendió en absoluto que casi simultáneamente se hubieran realizado dos reuniones diametralmente opuestas y que cada una de ellas haya adoptado medidas que paralizaban las medidas adoptadas por la otra. Así es como ocurren normalmente las cosas y yo he estado acostumbrado a esto durante mucho tiempo. Por ejemplo, el padre de Stupak recibió el mismo día la Orden de Lenin y la orden de expulsión del partido (esa misma noche, ya tarde, fue arrestado). (RF, pág. 58)

En Ibansk la culpa toma el lugar de la causalidad. La *segunda ley fundamental* establece, en efecto, que "el éxito alcanzado bajo el dominio de cualquier líder debe ser un éxito alcanzado por ese líder" (YH, pág. 156) o, para decirlo de otro modo, "el líder se atribuye todo lo positivo y calcula sus acciones de suerte que nunca se lo haga responsable de los fracasos o de cualquier otro fenómeno negativo" (YH, pág. 410). O, como dice Zinoviev en otro pasaje:

> Desde el punto de vista científico... uno debe hablar de las causas de ciertas manifestaciones. Pero, desde el punto de vista oficial, esa manera de plantear el problema es inaceptable. En cualquier situación, la conciencia oficial siempre es la que formula la pregunta: "¿En dónde radica el error?" Y como para la conciencia oficial la culpa debe personificarse, puesto que sólo puede acusarse a los seres humanos y no a la naturaleza inanimada ni a las bestias, el problema se plantea aun más directamente: "¿Quién es el responsable de esto?" Desde el punto de vista oficial, hasta los desastres naturales, como los terremotos, las sequías y las inundaciones tienen que ser responsabilidad de individuos específicos. (YH, pág. 99-100)

Por lo tanto llegamos a la *tercera ley fundamental*: en cada caso de desastre, puede encontrarse una persona culpable ajena al líder. En cierto sentido, esta actitud ha existido en todas las épocas. Como lo señala Veyne, el gobernante es la fuente de todo lo bueno, pero no es responsable de lo malo, aun cuando a veces se lo haya destituido si llovía demasiado durante su reinado. Sin embargo, en Ibansk nadie cree realmente en esos atributos. La segunda y la tercera ley no reflejan la actitud espontánea del pueblo, sino que son sencillamente los principios en los que se basa o por los que se niega la promoción burocrática. El régimen acapara todo el crédito de lo bueno que es incapaz de hacer y se lava las manos por lo malo que es lo único que puede lograr.

Una interpretación literal de la obra de Zinoviev sólo ha de provocar frustración e irritación en el lector. Para poder apreciarlo, el lector tiene que penetrar su espíritu, aceptarlo en sus propios términos y en su discontinuo descreimiento. Entonces podrá descubrir, como lo hice yo, que los detalles exuberantemente grotescos se suman para dar aun más sentido a un modelo coherente que es el que he tratado de esbozar en este capítulo. Si bien el valor más perdurable de su trabajo ha de encontrarse en la visión de los regímenes totalitarios o en la percepción profunda de los procesos irracionales que pueden observarse en cualquier sociedad, he tratado de mostrar que la obra es digna de encomio en ambos sentidos.

Notas

[1] La dialéctica es, por supuesto, una parte integrante del sistema soviético; por ello es que con frecuencia se la ridiculiza (YH, págs. 207-9; 214-17; 239-40; 267-9). Sin embargo, los propios escritos de Zinoviev no tienen nada que ver con esa versión osificada de la dialéctica ("diamat"). Aunque la explicación autobiográfica de Zinoviev (1990), pág. 132, menciona con aprobación el método dialéctico de Hegel y de Marx, creo que su propia práctica está más próxima al lineamiento Hegel-Sartre que al lineamiento Hegel-Marx.

[2] El período que Zinoviev tiene en mente es anterior, por supuesto, al glasnost, la perestroika y el derrumbe de la Unión Soviética. Queda claro por lo que afirma Zinoviev (1990) que el autor cree que ni siquiera ahora ha cambiado nada. Y yo no podría asegurar que se equivoca. En sus obras, Zinoviev describe un estado de equilibrio. Desde mi punto de vista, nadie tiene la más mínima idea (justificada) de lo que va a resultar del actual estado de desequilibrio: la creación de un nuevo equilibrio o algo más semejante a la restauración del antiguo equilibrio. El comentario maravillosamente absurdo pronunciado por Dan Quayle en ocasión de los sucesos de mayo de 1989 puede aplicarse a este caso: El movimiento hacia la democracia que se da en China es irreversible, pero eso podría cambiar.

[3] Como en el capítulo anterior, debería confesar toda falta de conocimiento sustantivo sobre la cuestión tratada. El análisis de Zinoviev, aunque grotesco, suena verdadero y parece confirmado por las impresiones casuales que cualquier lector de periódicos puede captar, pero no podría afirmar más que eso.

[4] Pueden encontrarse discusiones instructivas y divertidas en Smullyan (1978).

[5] También puede consultarse, junto con el trabajo de Zinoviev, Thomas (1973). Las prácticas catalogadas en esta obra magistral — astrología, brujerías, augurios, etc.— se explican por la falta de "esa capacidad para tolerar la ignorancia que ha sido definida como una característica esencial de la actitud científica" (Thomas, 1973, pág. 790).

[6] Horn (1989) ofrece un análisis cabal de la función que cumple la negación en la lógica y en el lenguaje natural.

[7] Véase la nota 43 *infra*.

[8] MacIntyre (1962), pág. 55.

[9] Obsérvese al pasar la existencia de la siguiente falacia relacionada con aquélla. En lugar de afirmar el Principio de Contradicción para la negación interna en casos como el del ejemplo 1, uno puede negarlo en el caso de la negación externa. Un argumento que se presenta con frecuencia para explicar ese efecto es el siguiente: Cuando un individuo sostiene creencias contradictorias, puede justificar tales creencias y considerarlas necesarias por el hecho de que la realidad misma es contradictoria. Por ejemplo, ¿cómo podía Freud evitar contradecirse cuando lo que estudiaba era ese fenómeno tan notablemente contradictorio como lo es la mente humana? (Laplanche 1970, pág. 6). En el capítulo 3 analizo cómo se plantea un problema similar cuando uno trata de comprender las contradicciones que aparecen en el razonamiento de Tocqueville.

[10] Sin embargo, en este caso lo que se confunde con creencia heterodoxa es, no el mero descreimiento, sino la creencia descartada. De ahí que la confusión resulte algo menos confusa, como aquellos que abandonan una religión tienden o bien a adoptar otra o bien a convertirse en ateos militantes.

[11] O, como dijo Janos Kadar para justificar el régimen que estableció en Hnngría en 1956: "Quien no está en contra de mí está a favor". De manera similar, los partidos políticos perdedores solicitan el apoyo de los que no votan para mostrar que el ganador representa sólo una minoría de la nación.

[12] Sobre una introducción elemental, véase Snyder (1971) o, sobre una aun más elemental, el capítulo 1 de Elster (1978).

[13] Véase, por ejemplo, Hintikka (1961).

[14] Inhelder y Piaget (1959).

[15] Asbjornsen y Moe (1957).

[16] Russell (1905).

[17] Watzlawick y otros (1974).

[18] Elster (1975), pág. 224 y siguientes.

[19] No obstante veremos que Zinoviev recurrió también a ambos modos de entender la distinción entre la negación externa y la negación interna y que en realidad los vinculó entre sí. Zinoviev distingue entre las personalidades positivas (con cualidades positivas), las personalidades mediocres y las personalidades negativas (con cualidades negativas). A diferencia de las personalidades mediocres, que sencillamente no tienen conciencia del bien, las personalidades negativas lo reconocen y luchan contra él. Al mismo tiempo, constituyen la contracara de las personalidades positivas, mientras que las personalidades mediocres constituyen un elemento neutro en la escala de la cualidades.

[20] Hegel (1977), pág. 109.

[21] Kolakowski (1978), vol.1, pág. 140.

[22] Watzlawick y otros (1974).

[23] Elster (1983b), capítulo II.4.

[24] Para mostrar que tales mandatos son en realidad contradictorios en un sentido estricto, podemos basarnos en la extensión de las ideas de Hintikka (1961). En su análisis de las creencias, Hintikka muestra que el criterio para considerar que una creencia es no contradictoria no puede ser sencillamente que existe nn mundo posible en el cual la creencia en cuestión es cierta. Tenemos que demostrar la existencia de un mundo posible en el cual la creencia pueda ser cierta y además *creída*. De manera similar, para que un orden sea no contradictorio debe existir un mundo posible en el cual se satisfaga ese orden *y el receptor trate de satisfacerlo.*

[25] El estudio de Levy (1973) sobre el impacto de la idea cristiana de los pensamientos pecaminosos en los tahitianos ofrece un ejemplo en gran escala.

[26] Dos mecanismos bien conocidos son los siguientes. Como nadie quiere cargar con las malas noticias, hay una tendencia sistemática a exagerar los logros positivos. Como nadie quiere aumentar las expectativas de las autoridades, hay una tendencia sistemática a disminuir los logros positivos.

[27] Muchos lectores habrán sentido algo similar en su experiencia al

corregir exámenes o tesis. Un escrito en el que se cometen errores identificables es mucho más fácil de evaluar que otro que peca principalmente de vaguedad y trivialidad. Explicarle al autor de este último tipo de examen por qué ha obtenido una mala nota puede llegar a ser literalmente imposible. "Gegen die Dummheit kämpfen selbst die Götter vergebens". Evidentemente, lo que quiere señalar Zinoviev es que en Ibansk la mera estupidez es una ventaja antes que un riesgo.

[28] Marx (1842).

[29] Si se designa con la letra n la cantidad de delitos reales, con la letra m la cantidad de delitos reales castigados, y con la letra a la cantidad de delitos ficticios atribuidos a inocentes e inmediatamente castigados, las autoridades tienen interés en que a sea el número más alto posible, porque para $m < n$ el porcentaje $(m + a)/(n + a)$ es una función creciente de a.

[30] Esta idea ridícula se repite en la lucha contra los especuladores y los estafadores que tratan de reestablecer el sistema monetario. Para impedirles hacer su juego, todo lo que uno tiene que hace es detener la "producción de bienes que son el objeto de su especulación" (YH, pág. 804).

[31] Aparentemente la tendencia es aun más pronunciada en la República Popular China. En determinado momento, por ejemplo, fueron autorizados expresamente por ley los periódicos murales; cuando la autorización caducó y no fue reemplazada por ninguna prohibición, todos entendieron que a partir de entonces quien fuera visto colocando alguno debía ser castigado (Hungdad, 1987). Comparada con el sistema legal chino, la ley soviética parece un modelo de racionalidad (Hungdad 1987).

[32] Para utilizar la terminología de Hodfeld, respecto de dejar el territorio, los ciudadanos tienen tanto el *poder* como una *contrainmunidad* contra el Estado.

[33] Este tipo de conducta patológica toma pues la forma: "Quiero que hagas lo que yo deseo, pero con la condición de que no quieras hacerlo". Puede cotejársela con otra más común y más inocente: "Quiero que hagas lo que yo deseo, pero quiero que lo hagas libremente y no porque yo lo deseo" (véase Elster 1983, cap. II.4).

[34] Un colega norteamericano me contó una vez una anécdota simétrica. Durante la guerra de Vietnam, los líderes de una organización revolucionaria maoísta pidieron a sus miembros que se presentaran como voluntarios en el ejército a fin de poder desde allí "volver las armas hacia ellos", es decir contra los norteamericanos. Las autoridades militares los declararon no aptos para el servicio, probablemente porque creían que el hecho mismo de presentarse como voluntario era una señal cierta de inestabilidad mental incapacitante.

[35] Como se aclara en Zinoviev (1990), pág. 281, esta historia reconstruye un episodio vivido por el propio Zinoviev durante su servicio en el ejército en la Segunda Guerra mundial.

[36] Needham (1956), pág. 522. De acuerdo con Hungdad (1987), la idea ha sobrevivido hasta el presente. En la China contemporánea, por ejemplo, el principio de analogía se aplica no sólo en la ley civil, donde es indispensable, sino también en la ley penal. Primero uno decide que alguien debe ser castigado y luego busca un estatuto legal que, por razonamiento analógico, le permita hacerlo. Una vez más tengo la impresión de que las tendencias que Zinoviev señala en la sociedad soviética,

son aun más pronunciadas en China. El siguiente relato de *Trampa 22* situado en la época de la Revolución Cultural es instructivo en ese sentido. En aquella época los obreros ya no recibían un premio por productividad o por antigüedad; lo único que supuestamente contaba era la pureza ideológica. Sin embargo, la única forma práctica de demostrar semejante pureza era rechazar los premios a los cuales esa pureza daba derecho (Walder, 1986, págs. 173-174).

[37] Compárese con un texto clásico de Tocqueville: "Si alguien me mostrara una posición intermedia que pudiera situarse entre la completa independencia y la entera servidumbre de pensamiento quizá yo adoptara esa posición; pero ¿quién puede hallar semejante posición? Partiendo del libertinaje de la prensa y trataudo de ir hacia algo más ordenado, ¿qué hace usted? Primero, lleva a los escritores ante los jurados, pero éstos los absuelven y lo que era la opinión de un hombre solo, aislado, se convierte en la opinión de todo el país. Por consiguiente usted ha hecho demasiado y muy poco, y debe intentarlo de nuevo. Los entrega entonces a los jueces permanentes, pero antes de condenarlos los jueces deben escucharlos y entonces todas las cosas que un hombre teme poner en un libro pueden proclamarse impunemente en los alegatos; y aquello que podría haberse mencionado oscuramente en un trabajo escrito se repite ahora en miles. Su expresión es la forma externa y, si se me permite decirlo así, el cuerpo del pensamiento, pero no es el pensamiento mismo. Los tribunales podrán arrestar el cuerpo, pero el alma escapa y se les escurre sutilmente entre los dedos." (DA, pág. 180-181)

[38] Recíprocamente, Zinoviev (1990, pág. 321) observa que las autoridades se cuidaron muy bien de criticar su trabajo, porque hacerlo podría haber llamado la atención sobre ellas.

[39] De manera similar, "volver a la normalidad" después de una crisis política suele siguificar ir más allá de lo normal y, finalmente, al extremo opuesto. El siguiente párrafo de Beijing puhlicado el 25 de julio de 1989 en el *International Herald Tribune* ilustra la cuestión:

> El otro día, un oficial chino resplandecía con una mezcla de orgullo y alivio mientras acompañaba a un huésped extranjero a dar un paseo en automóvil por la plaza de Tiananmen.
>
> "Vea qué aspecto tan normal tiene ahora la plaza", comentó mirando a su acompañante en busca de aprobación.
>
> La invitada, una mujer norteamericana que vive en Hong Kong, echó una mirada alrededor de la plaza vacía, custodiada por soldados armados.
>
> "¿Dónde está la gente?", preguntó. "Está vacía. Siento decirle que esto no me parece muy normal."
>
> De mala gana el oficial admitió que la plaza, un centro normalmente atiborrado de turistas que en mayo había sido transformado en un campo de batalla por la democracia, estaba en realidad cerrada al público.

[40] Evidentemente, la mente suspicaz o el espíritu que busca encontrar sentido a veces creerán ver intenciones donde no las hay. Durante la Segunda Guerra mundial, los londinenses estaban persuadidos de que los alemanes sistemáticamente concentraban sus bombardeos en ciertas partes de la ciudad, porque las bombas caían en grupos (Feller, 1968, pág. 161). Esta inferencia refleja una falta de conocimiento del principio estadístico que establece que los procesos casuales tienden a generar

"conglomerados". Si las bombas alemanas hubiesen caído a intervalos regulares, eso habría sido una prueba de que su distribución no era casual.

[41] Véase la nota 55 del capítulo 1.

[42] Zinoviev (1990), págs. 372-3.

[43] La última frase de este pasaje representa un empleo excepcional de la mezcla de modalidades, tanto del tipo alético como epistémico. Utilizando N para el operador de necesidad y B para el operador epistémico, Zinoviev hace aquí una distinción entre B (N (no p)) y Niego que (B (no (N (no p)))).

[44] Elster (1984), pág. 113 y siguientes.

[45] Una vez Raymond Aron me contó que seguía tres principios cuando le ofrecían condecoraciones o lo nombraban doctor *honoris causa:* nunca solicitarlos, nunca rechazarlos y nunca llevar puestas las medallas. Quizá sea aun mejor hacer como Sartre: ser elegido para recibir el premio Nobel y hacerles saber a todos que se lo ha rechazado. El deseo de ser bien conocido como un donante anónimo de las obras de caridad satisfaría una ambición similar.

[46] Zinoviev (1990), págs. 100, 292, relata varios episodios de su propia vida que ilustran este mecanismo.

[47] Elster (1978), capítulo 3, especialmente las páginas 49 y 56.

3

La psicología de Tocqueville I*

Para la generación anterior a la nuestra hubiera parecido absurdo considerar a Tocqueville como el mayor pensador político del siglo XIX. Hoy esta opinión resulta completamente normal. Sin embargo, no todos los que están de acuerdo con ella han de aceptar necesariamente las razones que propongo para sostenerla. Según mi modo de pensar, es imposible extraer teorías generales y de amplia aplicación de la obra de Tocqueville; o quizá debería decir que las teorías que podrían hallarse no son muy interesantes. En la obra de Tocqueville, los detalles adquieren un interés mayor que el conjunto, el razonamiento es más apremiante que las conclusiones y los mecanismos parciales, más vigorosos que las teorías generales. Al argumentar esta evaluación, procederé a repasar los textos con la idea de individualizar los *topoi, Gestalten* o esquemas mentales de su pensamiento: mecanismos causales o estructuras que generan mecanismos que conservan una notable frescura y juventud, ciento cincuenta años después de haber sido formulados. Me concentraré en el análisis que hace Tocqueville de los mecanismos psicológicos y dejaré para otra ocasión el análisis de algunos procesos más complejos.[1]

Tocqueville dominó tres niveles de análisis diferente con un éxito nunca igualado. En *La democracia en América*, el marco es el del análisis del equilibrio. En esta obra, el propósito de Tocqueville es describir las instituciones democráticas y la psicología de los ciudadanos democráticos, como puede observársela cuando "la sociedad democrática se ha establecido firmemente (*assise*)" (DA, pág. 628). En *El Antiguo Régimen* el tema son los cambios a largo plazo, el proceso de

* Este capítulo y el siguiente le deben mucho al trabajo en colaboración que realicé con Stephen Holmes durante los últimos diez años, obra que, espero, llegue a convertirse muy pronto en un libro.

transición que conduce de un equilibrio a otro. Finalmente, en las *Recollections* se dedica a examinar la "histoire événementielle" a corto plazo. En los tres niveles, la estructura de las explicaciones es la misma, es decir, los mecanismos psicológicos que giran alrededor de los deseos, las creencias y las acciones. A los fines del análisis, las motivaciones y las actitudes se consideran, a corto plazo, como algo dado y, por así decirlo, fijo.[2] A lar-go plazo y en una situación de equilibrio, tales motivaciones y actitudes exigen una explicación y, en realidad, la tienen. Me concentraré en los análisis del equilibrio que desarrolla Tocqueville en *La democracia en América*. Allí se muestra que las instituciones democráticas generan creencias y aspiraciones que, a su vez, sostienen a esas mismas instituciones. Aunque Tocqueville señala algunas posibles fuentes de inestabilidad en las sociedades democráticas, está muy claro que el supuesto principal del que parte es el de que la América que él observó alrededor de 1830 estaba en equilibrio estable.

Podría sonar anacrónico atribuirle a Tocqueville el concepto de estado de equilibrio de una sociedad. Sin embargo, creo que ésa es la idea que rondaba por su espíritu cuando utilizó la palabra *assiette* (o su verbo correspondiente *assis*) en contextos tales como "assiette tranquille et définitive" (DA, pág. 216) o "assiette naturelle et permanente."[3] En un pasaje (DA, pág. 226) Tocqueville emplea la frase "état naturel" para expresar la misma idea. No trataré de hacer aquí un análisis adecuado de todo lo que implica un estado de equilibrio de una sociedad, ya que las opiniones que da Tocqueville sobre este tema son complejas y algo confusas. Como veremos, lo que particularmente no comprendía en toda su magnitud este autor era el concepto de causalidad circular. Una definición breve podría ser que una sociedad está en equilibrio cuando las actitudes —creencias y aspiraciones— generadas por sus instituciones se sostienen mutuamente y sostienen a esas mismas instituciones.

Este capítulo y el siguiente tratarán sobre la "psicología" de Tocqueville, una expresión que habrá de entenderse, sin embargo, de dos formas diferentes. En este capítulo analizo la psicología del propio Tocqueville: su configuración emocional e intelectual. Y me concentraré más en las cualidades que aparecen a lo largo de sus escritos que en los detalles de su biografía. Alguien podría sostener, siguiendo a André Jardin, que

Tocqueville era básicamente un niño mimado que fracasó como político porque era excesivamente ambicioso.[4] Desde este punto de vista, el autorretrato que presenta en las *Recollections* es doblemente revelador, porque en él el autor es al mismo tiempo el artista y el modelo. Pero lo que intento es hacer una pintura del escritor antes que del político o del hombre privado, y los detalles de ese retrato surgen más claramente cuando Tocqueville escribe sobre temas diferentes de sí mismo. Más específicamente, quiero presentar la psicología del autor de *La democracia en América*, pues en esa obra es donde resultan más visibles los prejuicios y las contradicciones de Tocqueville. Es el libro de un autor joven, escrito con el orgullo y la irrefrenable exuberancia de un joven. Luego Tocqueville aprendió a corregirse, incluso en *Recollections*, presentada al lector como una obra espontánea y sin artificios.

En el siguiente capítulo examinaré las teorías psicológicas que Tocqueville propuso y empleó, o para utilizar una terminología que prefiero, el repertorio de *mecanismos* psicológicos que estableció. En la introducción desarrollamos una discusión general sobre la idea de mecanismo y en el capítulo 4 analizamos en particular los mecanismos específicos de Tocqueville. Aquí quiero señalar que la discusión que presento más adelante en este mismo capítulo sobre la tendencia que muestra Tocqueville a contradecirse en una cantidad de puntos esenciales, forma también parte de los fundamentos en los que me baso para decir que vale la pena estudiar a Tocqueville más por sus enfoques parciales que por sus teorías generales.

Un ejemplo del razonamiento de Tocqueville

Cualquier retrato del Tocqueville escritor tiene que comenzar con un comentario sobre su excepcional brillo intelectual. Tengo la esperanza de que el impacto acumulativo de los análisis que presentaré en el próximo capítulo basten para convencer a los lectores aún no familiarizados con su obra de esto que estoy afirmando. Sin embargo, antes de hacer algunas evaluaciones negativas que constituyen la médula del presente capítulo, quiero ofrecer una muestra de lo que considero lo mejor de Tocqueville, me refiero al virtuoso párrafo de *La democracia en América* dedicado a lo que el autor juzga el aparente fracaso de los matrimonios por amor. No abrigo la

ilusión de que estos pasajes provoquen en el espíritu del lector la excitación casi insoportable que sentí yo al leerlos por primera vez; la química intelectual es demasiado idiosincrásica para producir el mismo efecto en cualquier persona. No obstante, tengo la esperanza de que el lector coincida conmigo en afirmar que sólo en los más grandes autores podemos encontrar análisis individuales con un potencial tan aplicable a un plano más general. Cualquiera puede pasarse la vida elaborando una teoría general amplia que muy pronto es objeto de refutación o se considera obsoleta. En cambio, el don de elaborar en unas pocas líneas un análisis causal preciso, novedoso y fértil es algo mucho más raro.

Tocqueville comienza haciendo la siguiente observación:

> Nuestros antepasados se hicieron una singular opinión respecto del matrimonio. Como habían observado que los pocos matrimonios por amor que se celebraban en esa época casi siempre terminaban en tragedia, llegaron a la firme conclusión de que en tales cuestiones es muy peligroso dejarse guiar por el corazón. Pensaron que el azar veía más claras las cosas que la elección. (DA, pág. 597)

Luego, Tocqueville ofrece una serie de argumentos que se oponen a la lógica de esa inferencia. Primero señala que en este caso como en muchos otros, los males de la democracia pueden curarse con más democracia. "Es necesaria una educación democrática para proteger a las mujeres de los peligros con los que las instituciones y las costumbres democráticas las rodean" (DA, pág. 592). Si en la democracia las mujeres no tuvieran instrucción, los matrimonios por amor serían desastrosos, como lo son en realidad cuando se dan en las aristocracias. Sin embargo, puesto que la educación de las mujeres es en sí misma un efecto endógeno de la democracia, el peligro se diluye. Esta tendencia que manifiesta la democracia a compensar o neutralizar sus propios excesos es un *topos* constante en *La democracia en América*; en el próximo capítulo daremos algunos otros ejemplos.[5] Pero también hay otro tema constante que apunta hacia el extremo opuesto. A fin de corregir los excesos de la democracia ésta debe imponerse restricciones que son esencialmente ajenas a su naturaleza, restricciones tales como un gobierno bicameral, las elecciones indirectas, la proteción de los derechos individuales, el respeto por las

formas, un poder judicial independiente. Y como indican posibilidades antes que necesidades, los dos *topoi* no se contradicen entre sí; Tocqueville ofrece un repertorio de mecanismos estabilizadores de la democracia y no una teoría de la democracia.

Además, en las democracias las mujeres tienen "tiempo para conocer" (DA, pág. 597) a sus futuros maridos, mientras que en las aristocracias, se mantenía a las mujeres en tal enclaustramiento que éstas no tenían ocasión de formarse una opinión de ellos. El hecho de que los matrimonios por amor resulten desastrosos en sociedades que no les brindan a las mujeres ni la capacidad ni la oportunidad de juzgar, no nos permite inferir que tales matrimonios tengan el mismo efecto en las democracias.

Tocqueville muestra que la inferencia anterior se basa eu una falacia adicional. Supongamos que en una sociedad aristocrática dos jóvenes bien educados y que han llegado a conocerse bien se casan por amor. Al ir contra la corriente, estos jóvenes tienden a desafiar la hostilidad de amigos y parientes, una situación que pronto "ha de debilitar la valentía inicial y ha de amargar sus corazones" (DA, pág. 597). En una sociedad en la cual la práctica del casamiento por amor fuera general, ese efecto no se daría.

Finalmente, Tocqueville señala otro mecanismo que explica por qué no podemos generalizar partiendo de casos excepcionales. Para que un hombre se case por amor en una sociedad en la cual esa práctica no es corriente, debe tener en su carácter "cierta violencia y cierto espíritu aventurero, y la gente de este tipo, sea cual fuere la dirección que elija, rara vez alcanza la felicidad o la virtud" (DA, pág. 596). Y podría agregarse que un matrimonio entre *dos* personas con tal disposición tiene aun menos posibilidades de ser feliz.

Los dos últimos argumentos son muy notables. Cada uno de ellos implica una refutación a la falacia de la composición, es decir, la creencia de que todo aquello que es cierto en el margen, continúa siendo cierto si se lo generaliza.[6] El primero se basa en un efecto causal secundario: el hecho de ir contra la corriente genera un proceso causal que finalmente cambia a los individuos y los hace infelices. En cambio, el segundo se basa en un efecto de muestreo: sólo aquellos individuos destinados a ser infelices en cualquier caso son los que tienen más probabilidades de ir contra la corriente en primer lugar. Esta

distinción adquiere fundamental importancia si queremos interpretar los procesos sociales.[7] Es característico que Tocqueville no profundice mucho en este aspecto, pues está sumergido en la corriente de la discusión y deja que sea el lector quien aprecie su potencial explicativo.

En cada uno de los argumentos, se invoca la psicología individual como causa y como efecto de los fenómenos sociales agregados. El primero establece que el impacto de la democracia en las mujeres tiende a estabilizar los matrimonios democráticos, el segundo afirma que el impacto de la democracia en las relaciones entre los hombres y mujeres solteros tiene el mismo efecto; el tercero sostiene que un ambiente aristocrático tiende a desestabilizar los matrimonios y el cuarto que en un ambiente aristocrático sólo las personas inestables se pueden sentir atraídas por este tipo de matrimonio. Esta es la configuración general del análisis de Tocqueville: entender los arquetipos agregados mediante la psicología individual y viceversa.

Tocqueville tiende a hacer varias observaciones de este tipo al pasar. Antes que destacar el potencial que tienen para aplicarlas de manera más general, el autor deja que el lector reflexione en soledad sobre ellas. Esa es la principal razón para que la lectura de Tocqueville sea tan estimulante desde el punto de vista intelectual. Tocqueville nos ofrece una sucesión —en *La democracia en América* debe de haber literalmente cientos— de breves argumentos, casi descriptivos, tan lúcidos, profundos y sorprendentes en su estructura lógica, que ningún otro autor podría haberlos pregonado desde los balcones. Uno se siente tentado a sospechar que Tocqueville sabía muy bien lo que hacía, pero que su arrogancia de aristócrata y de historiador lo llevaron a ocultar el andamiaje que sostenía el relato.

Los prejuicios de Tocqueville

En lo que resta del capítulo me referiré a lo que considero los dos principales defectos del pensamiento de Tocqueville. Por un lado, *La democracia en América*, y en menor medida sus demás escritos, abundan en prejuicios y clisés morales que a veces obstruyen la progresión de su pensamiento. Por otro lado, ese libro (y mucho menos las demás obras) está plagado

de las más flagrantes contradicciones, a veces en cuestiones que son de importancia crucial. Los prejuicios son notoriamente evidentes, pero finalmente resultan carentes de importancia. Y puede decirse precisamente lo contrario de sus errores de pensamiento. Desentrañar la maraña de inconsistencias es tarea ardua, pero una vez que uno logra descubrirlas, éstas determinan la forma cabal en que hay que interpretar a Tocqueville.

En el universo mental del autor hay tres cosas por las cuales él siente respeto y afecto espontáneos: la aristocracia, la monarquía y la masculinidad. En el último caso es donde su actitud se muestra menos ambigua. Aunque su admiración por los reyes y los nobles puede conducirlo a sentir devociones absurdas, Tocqueville es también capaz de adoptar un punto de vista francamente realista de la conducta de aquéllos. En contraste, sus innumerables referencias a las virtudes "masculinas y viriles" no encuentran en sus escritos la contrapartida de alguna crítica a la dominación masculina o de algún cuestionamiento a la sumisión femenina.

Comenzaremos yuxtaponiendo dos pasajes de *La democracia en América*. "Cuando los reyes sienten que el corazón del pueblo está en buena disposición hacia ellos, son misericordiosos porque se saben fuertes; y cultivan entonces el amor de sus súbditos, en eso consiste el baluarte del trono." (DA, pág. 313). Este es, claramente, un texto idílico y romántico. Aunque no llega a afirmar que los reyes actúan por amor a sus súbditos, sugiere la idea de un contrato social mutuamente beneficioso. Sin embargo, en otro pasaje, Tocqueville hace una observación más realista y brutal:

> Es en vano objetar que el interés del pueblo, adecuadamente entendido, debería impulsarlo a ser cuidadoso con la fortuna del acaudalado, porque el pueblo está condenado a sentir a corto plazo los efectos del problema que aquél ha causado. ¿No es también interés de los reyes hacer que sus súbditos sean felices e interés de los nobles saber cuándo abrir sus filas? Si las ventajas remotas pudieran prevalecer ante las pasiones y necesidades del momento, no habría habido soberanos tiránicos ni aristocracias exclusivas. (DA, pág. 210)[8]

Esta actitud hacia la nobleza es similarmente ambigua. En sus momentos de más consideración Tocqueville asevera

que el bien de la mayor cantidad posible de individuos es más importante que la excelencia de unos pocos: "Es natural suponer que lo más placentero a los ojos del Creador y Protector de los hombres es, no la prosperidad particular de unos pocos, sino el mayor bienestar de todos... La igualdad puede ser menos elevada, pero es más justa." (DA, pág. 704). Las buenas maneras de la aristocracia pueden embellecer la virtud y hasta parecer sustitutos de la virtud, pero esta apariencia es una ilusión (DA, pág. 608). Pero cuando Tocqueville se deja guiar por su inclinación natural, se expresa de un modo muy diferente:

> Nada hay en el mundo tan firme como una aristocracia. La masa del pueblo puede dejarse seducir por la ignorancia y las pasiones; un rey puede ser alejado de sus convicciones e inducido a vacilar en sus proyectos; además un rey no es inmortal. Pero una sociedad aristocrática es demasiado numerosa para caer en una trampa y sin embargo lo suficientemente pequeña para no resultar víctima fácil de la embriaguez que produce la pasión insensata. Una sociedad aristocrática es un hombre firme e ilustrado que nunca muere. (DA, pág. 230)

Uno podría pensar que Tocqueville nunca oyó hablar de un cuerpo de aristócratas dividido. Además, ¿las aristocracias son realmente ilustradas? ¿Acaso con frecuencia no siguen ciegamente prejuicios irreflexivos y códigos de honor? Probablemente sea cierto que las aristocracias tienen opiniones duraderas que cambian muy lentamente, pero eso no implica que tales aristocracias obren con un ojo puesto en el distante futuro. Antes bien, consideran deshonrosa cualquier actitud calculadora.

Otro texto sentimental sobre la nobleza es el siguiente: "Los nobles, situados tan por encima del pueblo, pueden tener por éste el mismo interés calmo y benevolente que siente el pastor por sus ovejas." (DA, pág. 13). Pero Tocqueville también manifiesta un agudo realismo respecto de la clase a la que pertenecía:

> Cuando los cronistas de la Edad Media, que eran todos aristócratas por nacimiento o por asimilación, relatan el trágico fin de un noble, manifiestan una pena inconsolable; pero mencionan con apenas un suspiro y sin dar un respingo masacres y torturas a las que se sometía a la gente común. Ello no se debe

> a que tales escritores sintieran un aborrecimiento habitual o desprecio sistemático por la gente del pueblo. Aún no se había declarado la guerra entre las diferentes clases en el Estado. Esos escritores obedecían a un instinto antes que a una pasión; como no podían forjarse una idea suficientemente clara de los sufrimientos de los pobres, sólo podían sentir un débil interés por su destino. (DA, pág. 562)

Los pasajes citados son reflexiones dispersas sobre los reyes y los nobles que no tienen ningún tema en común, salvo la tensión que se manifiesta entre los prejuicios de clase de Tocqueville y las opiniones más reflexivas que le dicta su espíritu de demócrata e historiador. Una tensión aun más sistemática se advierte en las variaciones sobre un tema que desempeña una parte importante en el pensamiento de Tocqueville, el de la *servidumbre voluntaria*. La actitud del autor ante el fenómeno es ambigua, porque mientras por un lado detesta cualquier tipo de servidumbre, por el otro respeta cualquier clase de compromiso voluntario. A causa de sus prejuicios innatos, la ambigüedad se resuelve de un modo diferente en los cuatro casos que consideraré: la esclavitud, las asociaciones políticas, la monarquía y el matrimonio.

Comencé dando dos ejemplos en los cuales la evaluación de Tocqueville es claramente negativa. En su análisis de la esclavitud existente por entonces en los Estados Unidos, el autor señala que "el negro... admira a sus tiranos aun más de lo que los odia y encuentra alegría y orgullo en una imitación servil de sus opresores" (DA, pág. 317) y se pregunta si debería "llamar una bendición de Dios o una última maldición de Su ira a aquella disposición del alma que hace a los hombres insensibles a la extrema miseria y a veces hasta les da una especie de gusto depravado por la causa de sus aflicciones" (DA, pág. 317). No hay duda de que Tocqueville ofrece la segunda respuesta.

En otra parte, el autor habla de la vida que llevan las asociaciones políticas en Europa:

> Los miembros de esas asociaciones responden a una palabra de mando, como los soldados en el servicio activo; profesan el dogma de la obediencia pasiva o más bien, mediante el único acto de unirse, han sacrificado por completo sus juicios individuales y su voluntad libre; de ahí que con frecuencia dentro de

> las agrupaciones políticas prevalezca una tiranía más intolerante que la ejercida sobre la sociedad por el gobierno al que atacan. Esto disminuye enormemente su fuerza moral. Tales asociaciones pierden así el carácter sagrado que corresponde a la lucha del oprimido contra el opresor. Porque, ¿cómo puede un hombre pretender que quiere ser libre cuando en ciertos casos consiente servilmente en obedecer a algunos de sus compañeros, rindiendo su voluntad y sometiendo sus pensamientos verdaderos a aquéllos? (DA, pág. 195)

En otros dos casos Tocqueville se refiere a la servidumbre voluntaria en términos positivos. Una vez menciona la relación que existía entre el rey y sus súbditos: "Algunas naciones han sentido una especie de placer y de orgullo al sacrificar sus voluntades a la del príncipe, introduciendo así una especie de independencia de espíritu dentro del corazón mismo de la obediencia" (DA, pág. 257). O en otro pasaje, "Hubo una época, bajo la antigua monarquía, en la que los franceses sentían una especie de gozo en rendirse irrevocablemente a la voluntad arbitraria de su monarca" (DA, pág. 235).[9]

Tocqueville emplea un tipo de razonamiento similar para glorificar y justificar la sumisión de la mujer al hombre en el matrimonio. "Puede decirse que el auténtico goce de la libertad les ha dado [a las mujeres norteamericanas] la valentía para sacrificarla sin lucha ni pena cuando llega el momento de hacerlo" (DA, pág. 593). O en otro pasaje, "Nunca vi que las mujeres norteamericanas consideraran la autoridad conyugal como una maldita usurpación de sus derechos o que se sintieran degradadas por someterse a ella. Por el contrario, parecen sentirse orgullosas de la renuncia libre a su propia voluntad y alardean de colocarse ellas mismas el yugo en lugar de rehuirle" (DA, pág. 602).

Resulta difícil no llegar a la conclusión de que en estos pasajes está presente cierta deformación ideológica o afectiva. Si Tocqueville hubiese tenido diferentes inclinaciones políticas, habría alabado el hecho de que los revolucionarios abandonaran su voluntad personal al partido jacobino, o habría censurado la idea de que los súbditos de un rey o las mujeres casadas se sintieran orgullosos de sacrificar sus voluntades. O podría haber abrazado un enfoque más analítico que distinguiera entre las preferencias adaptativas y la planificación del carácter (véase la introducción); o entre la adaptación (cons-

ciente o inconsciente) a una sumisión inevitable y una decisión racional de aceptar una sumisión evitable;[10] o, en el caso de los partidos políticos o las sectas religiosas, entre la sumisión racional y la sumisión provocada por la necesidad de llenar un vacío social o de reducir un estado doloroso de duda e incertidumbre. Estos son exactamente los tipos de distinciones y matices en los que Tocqueville normalmente se destaca. Si, en los casos que he citado, esa perspicacia habitual parece adormecida, la explicación más plausible que se me ocurre es que ello se deba a sus prejuicios y a la deformación de que hablábamos antes.

El prejuicio debe diferenciarse del autoengaño. En sus *Recollections*, Tocqueville sostiene que, a diferencia de otros políticos, él es incapaz de engañarse a sí mismo:

> Con frecuencia se los acusa de obrar sin convicción; pero la experiencia me muestra que esto es mucho menos frecuente de lo que se supone. Sólo se debe a que tienen la capacidad, preciosa y en realidad a veces necesaria en la política, de crearse convicciones efímeras que concuerden con los sentimientos y los intereses del momento; y así pueden hacer, con una conciencia tolerablemente buena, cosas que no son precisamente honestas. Por desgracia yo mismo no he sido capaz de iluminar mi espíritu con luces tan peculiares e ingeniosas o de persuadirme tan fácilmente de que mi propia ventaja y el bienestar general coincidían.[11]

Pero adoptar convicciones pasajeras para alcanzar fines personales no es la única variante de la mala fe. Otra es permitirse interpretar los sucesos basándose en los propios conceptos previos deformados. En su condición de noble, Tocqueville era demasiado prejuicioso para poder advertir los prejuicios que tenían los nobles. Este es un hecho por completo natural que no debe llamar la atención. Lo que *sí* resulta notable es que casi permanentemente se las arregla para desembarazarse de clisés, estereotipos y prejuicios cuando habla de sí mismo y para adoptar puntos de vista realistas, podríamos decir brutalmente realistas, cuando habla de su propia clase. El único caso en el que Tocqueville aparenta ser completa y consistentemente prisionero del prejuicio es cuando se refiere a las mujeres. Al hablar de George Sand asegura que detesta a las escritoras,[12] probablemente porque considera que éstas "proclaman ruidosamente los derechos de las mujeres mien-

tras pisotean los deberes más sagrados" (DA, pág. 602). Sin embargo, si dejamos de lado esta excepción, generalmente Tocqueville mantiene bajo control sus reacciones instintivas y emocionales.

Las contradicciones de Tocqueville

Como ya lo mencioné, el aspecto más notable de *La democracia en América* es la embriagadora energía de sus ideas. No obstante, una vez que se ha disipado el efecto del primer impacto, aparece otro; me refiero a la sorpresa de descubrir la cantidad de ambigüedades y hasta de flagrantes contradicciones que contiene la obra. No nos vayamos por las ramas: no ha habido otro gran pensador que se contradiga con tanta frecuencia y en cuestiones tan medulares como él. Con una precisión de algún modo artificial que no debe tomarse demasiado seriamente, enumeraré *seis variedades de contradicciones* que pueden encontrarse en la obra de Tocqueville. Algunas son fácilmente excusables y otras, por lo menos, explicables, pero aun así resta una cantidad considerable de gruesas contradicciones que meramente parecen reflejar falta de interés por la consistencia. Cada párrafo y hasta cada capítulo están extremadamente pulidos, pero Tocqueville no parece haber puesto el mismo cuidado para garantizar la coherencia de la obra en su conjunto.

La más interesante de tales contradicciones puede considerarse el resultado de la tendencia a irse a los extremos que mencioné en el capítulo 1. Cada vez que Tocqueville señala una interesante configuración causal o mecanismo, tiende a frustrarla proponiendo una especie de norma. Una observación ingeniosa y vigorosa de que algunos A son B, le sirve a Tocqueville para sacar, por ejemplo, la conclusión de que todos los A son B. Algunas páginas o capítulos después, una observación igualmente provechosa de que algunos A son C se transforma en la proposición de que todos los A son C. Pero si B y C se excluyen recíprocamente, esas proposiciones generales carecen de consistencia. En tales casos deberíamos adoptar la pauta hermenéutica de ofrecer un principio decodificador que nos permita rescatar lo que sus análisis tienen de valioso y descartar todo aquello excesivo o exagerado.

1) La primera categoría de contradicciones es aquella que

prevalece entre los dos volúmenes de *La democracia en América*. En el segundo volumen, publicado cinco años después del primero, Tocqueville regresa con frecuencia a una tesis que había propuesto en el primer volumen, para volver a presentarla, completarla o contradecirla. Por ejemplo, explica de dos modos diferentes la actitud de los Estados Unidos frente a las bancarrotas fraudulentas. En el primer volumen observa que "No existe una legislación norteamericana contra las quiebras fraudulentas. ¿Se debe esto a que no hay quiebras? No, por el contrario, es porque hay muchas. En el espíritu de la mayoría de las personas el temor a ser procesado como empresario quebrado es mayor que la aprensión por quedar arruinado a causa de la bancarrota de otros" (DA, pág. 224). En el segundo volumen, Tocqueville afirma: se dice que "la razón de que exista una indulgencia general tan singular en los Estados Unidos hacia un comerciante que quiebra" estriba en el hecho de que esa osadía, que incluye el riesgo concomitante de fracasar, es esencial para el "rápido progreso, la fuerza y la grandeza" de los norteamericanos (DA, pág. 622). El primer análisis sugiere la idea de la elección racional realizada detrás del velo de ignorancia. El segundo implica una explicación más bien funcionalista (véase el capítulo 4): cualquier sociedad ha de adoptar las normas y actitudes que promuevan su prosperidad. Aunque no son exactamente contradictorias, las dos argumentaciones revisten un carácter muy diferente.

El segundo ejemplo se aproxima mucho más a la abierta contradicción. En el primer volumen, Tocqueville ofrece una explicación de la carencia de gente instruida que observa entre los norteamericanos, que resulta más llamativa que convincente: "En Norteamérica la mayor parte de los ricos comenzaron siendo pobres; casi todos los hombres acomodados estaban muy ocupados en su juventud; como resultado de ello, a la edad en que una persona debería sentir gusto por el estudio, ellos no tenían el tiempo necesario para dedicarle; y cuando tuvieron tiempo, ya habían perdido el entusiasmo por estudiar" (DA, pág. 55). Nos ocuparemos de la estructura de este argumento en el capítulo 4. Aquí sencillamente quiero señalar el contraste que ofrece esta reflexión en comparación con otro pasaje más sobrio del segundo volumen: "Las sociedades democráticas libres... siempre han de incluir una cantidad de personas ricas y acomodadas... Estas personas no tienen que estar estrictamente atadas al fárrago de la vida práctica y

deben poder, en diferente grado, por supuesto, dedicarse a las tareas y los placeres del espíritu" (DA, pág. 457). Y continúa diciendo que en realidad esas personas deben entregarse a tales placeres.

Una contradicción aun más clara entre los dos volúmenes es la que aparece cuando Tocqueville analiza la gran cantidad de periódicos que hay en los Estados Unidos. En el primer volumen, ofrece la siguiente explicación: "En los Estados Unidos los impresores no necesitan tener una licencia, ni los periódicos, sellos de impuestos o registro; es más, allí se ignora el sistema de fianzas. Por todas estas razones se trata sencillamente de lanzar un periódico; unos pocos suscriptores bastan para cubrir los gastos, de modo que la cantidad de producciones periódicas o semiperiódicas sobrepasa en ese país todo lo imaginable". (DA, pág. 184). En el segundo volumen Tocqueville rechaza explícitamente esta interpretación: "En Francia y en Inglaterra generalmente se cree que abolir los impuestos que pesan sobre la prensa bastaría para aumentar indefinidamente la cantidad de periódicos. Esta idea exagera enormemente el efecto de semejante reforma. Los periódicos no se multiplican sencillamente porque sean baratos, sino que ese fenómeno depende de la necesidad más o menos frecuente que tenga una gran cantidad de personas de comunicarse entre sí y de actuar juntas." (DA, pág. 519)

Ahora bien, es completamente normal que un escritor se contradiga en cuestiones relativamente menores cuando vuelve a tratarlas después de cinco años. Lo que resulta sorprendente en Tocqueville es que el autor parece no advertir semejante contradicción. Quizá su orgullo le impedía admitir ante sus lectores que había cambiado de opinión. Sin embargo, hay un hecho que nos brinda una explicación más certera: la de que sencillamente no se daba cuenta, ya que Tocqueville se las arregla también para contradecirse abundantemente dentro de un mismo volumen.

•2) Un segundo tipo de contradicciones es el que procede de su tendencia a confundir lo que es específicamente norteamericano y lo que es específicamente democrático. No pretendo afirmar que Tocqueville desconociera esta distinción. Por el contrario, le da tanta importancia como a la distinción entre los fenómenos sociales que resultan del estado de igualdad y aquellos que son efecto del proceso de "igualización".[13] Por ejemplo, en un pasaje señala que "En los Estados Unidos no

existe la conscripción, se induce a los hombres a alistarse por una paga. El reclutamiento compulsivo es tan contrario a las concepciones y tan ajeno a los hábitos del pueblo norteamericano que abrigo serias dudas de que alguien se atreva a dictar una ley semejante" (DA, pág. 222). En otra parte (DA, pág. 651) Tocqueville sostiene que "las sociedades democráticas... pronto tienden a desistir del reclutamiento voluntario y caen nuevamente en la conscripción." La explicación es simple: Norteamérica es uno de los pocos países que pueden sostener un ejército relativamente pequeño, puesto que su situación geográfica hace que no tengan enemigos. Allí no parece haber sombra de contradicción. La declaración sobre las sociedades democráticas sólo se sostiene *ceteris paribus*. La excepcional situación de los Estados Unidos garantiza que otras cosas no sean iguales.

Otros pasajes son más ambiguos. En el segundo volumen, el lector tiene con frecuencia la impresión de que Tocqueville vira imperceptiblemente desde las observaciones sobre Norteamérica a declaraciones generales que poco tienen que ver con los Estados Unidos y que aparentemente son más aplicables a Francia, un país al que rara vez nombra pero que siempre está presente. En el segundo volumen Tocqueville sugiere con frecuencia que en Francia podemos observar la democracia en su estado puro (o en el camino correcto para llegar a ese estado): una sociedad dominada por la búsqueda obsesiva de la igualdad, ideal que sólo puede satisfacerse en un estado de sujeción compartida. La democracia norteamericana es excepcional en cuanto a que se basa en el gobierno local y en una multitud de cuerpos intermedios que trabajan contra el proceso nivelador y alientan la libertad y la participación. Por lo tanto, el segundo volumen debió llamarse sencillamente *Sobre la Democracia*, con lo cual Tocqueville hubiese quedado en libertad para comenzar analizando otras condiciones diferentes de aquellas peculiares de los Estados Unidos. En cambio, el autor mantuvo la estructura conceptual del primer volumen, aunque esto estorbara su pensamiento.

Podemos advertir la confusión que campea en el capítulo titulado "Por qué en los Estados Unidos hay tantos hombres de ambiciones y tan pocos de ambición elevada". Tocqueville responde a su pregunta aduciendo que los hombres democráticos son impacientes y de cortas miras: "Otro obstáculo que dificulta a los hombres de épocas democráticas lanzarse a

realizar sus grandes ambiciones es el tiempo que debe transcurrir antes de que estén en posición de emprender cualquiera de tales empresas." (DA, pág. 629) En otro pasaje sostiene: "Estos hombres ven una multiplicidad de pequeños obstáculos intermedios, obstáculos que deben negociar lenta y progresivamente con el gran objeto de sus deseos últimos. La anticipación misma de esta perspectiva debilita la ambición y la desalienta" (DA, pág. 630-631). Atendiendo al título del capítulo, debemos suponer que estas observaciones evidentemente se refieren a los *norteamericanos*, y no a los ciudadanos de las sociedades democráticas en general. Sin embargo, en los primeros capítulos sobre el autointerés ilustrado Tocqueville sostiene que en virtud de esa motivación, los norteamericanos están menos sujetos a la miopía que otros pueblos: Aunque "no inspire grandes sacrificios... cada día impulsa alguno pequeño" (DA, pág. 527). Un individuo con dicha motivación "habitualmente y sin esfuerzo sacrifica el placer del momento por el interés más perdurable de toda su vida". (DA, pág. 529). Para desentrañar esta madeja sencillamente tenemos que reemplazar la expresión "Norteamérica" por "sociedad democrática" cuando Tocqueville se refiere a la miopía como si fuera una característica de los norteamericanos, y entender más literalmente la referencia a Norteamérica que hace en los primeros capítulos en los que explícitamente exime a los norteamericanos de ese defecto.

Podemos utilizar un principio decodificador similar para darle sentido a otro pasaje doblemente confuso referido a las ambiciones:

> Por aborrecimiento al privilegio y por la dificultad de elegir, todos los hombres, por capaces que sean, finalmente se ven forzados a pasar por el mismo tamiz, y todos sin excepción están destinados a pasar por una multitud de pruebas preliminares insignificantes, con lo cual malgastan su juventud y sofocan su imaginación. Y así pierden la esperanza hasta de las cosas plenamente gratificantes que se les ofrecen y cuando finalmente alcanzan la posición que les permite hacer algo fuera de lo común, han perdido el gusto por hacerlo. En China, donde se ha practicado la igualdad en gran escala durante mucho tiempo, ningún hombre pasa de un puesto público a otro sin dar un examen. Debe afrontar esa prueba en cada fase de su carrera y esta idea está tan profundamente enraizada en las costumbres de la gente que recuerdo haber leído una no-

> vela china en la cual el héroe, después de sufrir muchos altibajos, logra por fin conmover el corazón de su amada, rindiendo bien un examen. Difícilmente las ambiciones elevadas puedan sobrevivir en semejante atmósfera. (DA, pág. 630)

Pasemos por alto las absurdas opiniones de Tocqueville sobre la igualdad china, que realmente tienen poco que ver con esta argumentación, y concentrémonos en la no menos risible idea de que los norteamericanos están agotados por la necesidad de rendir una serie de exámenes y pruebas competitivas. En primer lugar, este texto contradice los pasajes (DA, pág. 91n., pág. 464) que indican un agudo contraste entre la China y los Estados Unidos. Sin embargo, y en segundo lugar, no debemos preocuparnos mucho por la confusión pues puede eliminarse con el sencillo principio descodificador de leer "franceses" cuando dice "democráticos" y a veces también cuando dice "norteamericanos". El verdadero objeto de las reflexiones de Tocqueville en este pasaje es el servicio civil francés y sus mandarines, aunque la estructura general del libro lo obligó a expresar su crítica en ese lenguaje inapropiado.

3) Desde un punto de vista metodológico, podemos señalar un tercer tipo de contradicción aun más interesante. Esta contradicción adquiere la forma de considerar que A provoca B y C, que son mutuamente incompatibles. En los tres ejemplos que analizaré Tocqueville afirma que la democracia da lugar a la independencia *y* al conformismo, al orgullo *y* a la sumisión, a la creencia *y* a la duda.

El segundo volumen de *La democracia en América* comienza con la afirmación de que "en la mayor parte de sus operaciones mentales, cada norteamericano se basa en el esfuerzo y el juicio individuales. De modo tal que, de todos los países del mundo, Estados Unidos es donde menos se han leído los preceptos de Descartes y donde más se los ha seguido." (DA, pág. 429). Luego continúa explicando cómo esa independencia de espíritu metodológica es una consecuencia directa de la igualdad. Sin embargo, en el siguiente capítulo, Tocqueville se coloca en una perspectiva diferente: "Cuanto más se aproximan los hombres a un nivel común de uniformidad, menos se inclinan a creer ciegamente en cualquier hombre o en cualquier clase. Pero están dispuestos a confiar que la masa y la opinión pública dominan cada vez más el mundo. La opinión

pública no sólo constituye la única guía que ha quedado para ayudar a formar el juicio privado, sino que su fuerza es infinitamente mayor en las democracias que en cualquier otra parte" (DA, pág. 435).

Luego, Tocqueville utiliza un argumento similar para explicar cómo la igualdad conduce al hombre en dos direcciones diferentes. Por un lado, "el hombre se siente lleno de orgullo y confianza por la independencia de que goza entre sus pares", pero por el otro, "termina por considerar que [el Estado] es el único apoyo necesario para su debilidad individual" (DA, pág. 672). Evidentemente, el pasaje se refiere a Francia antes que a Norteamérica y el Estado sustituye ahora a la opinión pública como las muletas que sostienen al individuo.

De un modo semejante, Tocqueville sostiene que la democracia crea la religión y la duda al mismo tiempo. Por un lado, "los hombres que viven en épocas de igualdad tienen reparos en situar la autoridad intelectual a la cual se someten más allá, fuera de la humanidad... Podemos pronosticar que los pueblos democráticos difícilmente se sientan inclinados a creer en misiones divinas, podemos augurar que serán más propensos a ridiculizar a los nuevos profetas y que querrán encontrar al árbitro y jefe de sus creencias dentro y no fuera de los límites de su especie" (DA, pág. 435). Por otro lado, podemos citar el notable pasaje —al que volveremos a referirnos más extensamente en el próximo capítulo— en el que Tocqueville dice que "por mi parte, abrigo dudas acerca de que un hombre pueda ser completamente independiente desde el punto de vista religioso y enteramente libre desde el punto de vista político al mismo tiempo. Me inclino a pensar que si ese hombre carece de fe tiene que obedecer y, si es libre, tiene que creer." (DA, pág. 444)

Hay varios modos de interpretar estos pasajes. Por una parte, podemos considerar que expresan tendencias o, para usar mi lenguaje, mecanismos. El propio Tocqueville sostiene, en el contexto del segundo pasaje que acabo de citar, que las condiciones de igualdad "colman al ciudadano de una democracia de instintos extremadamente contradictorios" (DA, pág. 672). De manera similar y anticipándonos al próximo capítulo, podemos conjeturar que el efecto de difusión crearía entre los ciudadanos la tendencia a ser no religiosos, mientras que el efecto de compensación los conduciría en la dirección opuesta.

Por otra parte, a veces resulta difícil resistirse a una interpretación menos caritativa. En los primeros capítulos del segundo volumen, realmente parece que Tocqueville dijera que los hombres democráticos son independientes hasta la médula *y* conformistas hasta la médula. Y *no* que algunos son independientes y otros son conformistas; o que a veces son independientes y otras veces conformistas; o que se debaten entre la tendencia a pensar por sí mismos y la tendencia a apoyarse en los demás. De igual manera, Tocqueville parece decir al mismo tiempo que en las democracias hay más creyentes y menos creyentes que en ninguna otra parte.[14]

Pero, por lo que he dicho hasta ahora parecería evidente que esta cuestión en realidad no es importante. Leemos a Tocqueville (o por lo menos yo lo leo) por sus agudos análisis de las pautas psicológicas, tales como el efecto de difusión, el efecto de compensación y otros mecanismos que identificaremos en el próximo capítulo. Creo que a veces la alegría que le produce identificar el mecanismo presente lo lleva a pensar erradamente que tal mecanismo tiene una aplicación más universal de la que realmente tiene. En tales casos, sencillamente debemos emplear uno de los principios decodificadores que mencioné antes. Cuando Tocqueville dice que algunos A son B y que todos los A son C, deberíamos interpretar que algunos A son B y que algunos A son C, o que los A son a veces B y a veces C, o que los A se debaten entre B y C que representan tendencias opuestas, en conflicto. Como sostuve en el capítulo 2, no es contradictorio afirmar la presencia en un individuo de dos tendencias contradictorias (por ejemplo, los deseos). Lo que es completamente contradictorio es afirmar que ambas tendencias pueden satisfacerse.

4) Otro tipo de contradicción es la siguiente. En determinado pasaje, Tocqueville nos dice que A es *la* causa de C, no sólo cualquier causa, sino la causa principal. En otro pasaje afirma tan categóricamente como en el primero que B es la causa de C. A veces también dice que A y B son los efectos de una causa común D, tal como la democracia o la igualdad.

Aquí tenemos un ejemplo. En su análisis de los efectos de la libertad de prensa Tocqueville ofrece dos explicaciones diferentes de la tenacidad con la cual los ciudadanos de las sociedades democráticas persisten en sus opiniones. La primera es la siguiente:

> Una vez que a los norteamericanos se les mete una idea en la cabeza, sea ésta sensata o irrazonable, no hay nada más difícil que hacerla salir de allí. El mismo fenómeno puede advertirse en Inglaterra que durante un siglo fue el país de Europa con la mayor libertad de pensamiento y con los prejuicios más invencibles. Pienso que ello se debe a ese hecho mismo que a simple vista uno hubiera pensado estaba destinado a producir el efecto contrario, me refiero a la libertad de prensa. Las personas que gozan de esa libertad se vuelven esclavas de sus opiniones, tanto por orgullo como por convicción. Las aman, porque las consideran acertadas, pero también porque las eligieron; y se adhieren a ellas no sólo como a algo cierto sino también como a algo propio (DA, pág. 186).

Una página más adelante, Tocqueville nos expone una historia diferente:

> Se ha observado que en épocas de fervor religioso, los hombres a menudo cambian sus creencias, mientras que en los siglos de escepticismo, cada hombre sostiene obstinadamente su fe. En el terreno de la política pasa lo mismo bajo el reinado de la prensa libre. Aunque todas las teorías sociales hayan sido refutadas y cuestionadas a su debido turno, el individuo que escoge una, continúa adhiriéndose a ella, no porque esté seguro de que es buena, sino porque no está seguro de que haya una mejor. (DA, pág. 187)[15]

En estos pasajes Tocqueville sugiere primero un mecanismo "caliente" y luego uno "frío". En el primer caso, la gente sostiene sus opiniones por orgullo, en el segundo por inercia, a falta de nada mejor. Se considera que la firmeza de la creencia (C) tiene su causa tanto en un prejuicio invencible (A) como en una regla cartesiana de prudencia (B). Pero una vez más podemos proponer un principio decodificador. En lugar de considerar que A es *la* causa de C, podemos decir que es una causa *cualquiera* de B o que *a veces* causa B. En el ejemplo que acabamos de dar, es preferible la segunda interpretación. Aunque, como veremos en el capítulo 4, Tocqueville no es enemigo de las explicaciones multifactoriales, advertiremos que sólo las utiliza cuando puede mostrar el mecanismo preciso que corresponde a las causas presentes.

5) Consideraré ahora el tipo de contradicción que surge de la conjunción de dos proposiciones: "A es la causa de B. B es también la causa de A."[16] El ejemplo más importante (y más

complejo) se refiere a la relación entre el estado social de igualdad, las leyes y las costumbres. En el título de un capítulo el autor dice explícitamente que las costumbres son más importantes que las leyes. "En los Estados Unidos las leyes contribuyen más que las circunstancias físicas del país a mantener la república democrática, y las costumbres contribuyen aun más que las leyes" (DA, pág. 305). Casi en el final del capítulo Tocqueville sostiene que las costumbres son extremadamente importantes (y no ya que son sólo más importantes que las leyes): "La importancia de las costumbres es una verdad universal a la que continuamente nos remiten el estudio y la experiencia. Me doy cuenta de que esa verdad ocupa la posición central de mi pensamiento; todas mis ideas finalmente regresan a ella" (DA, pág. 308). Ahora bien, decir que A es más importante que B puede significar varias cosas. Por un lado puede significar que A ofrece una explicación de B, en el caso de que constituya una causa de B. Por otro lado puede significar que A explica más fenómenos o fenómenos más importantes que los que explica B, o contribuye a explicar más vigorosamente los fenómenos causados conjuntamente por A y por B. Sea cual fuere la forma que elijamos de entender aquella proposición, la idea de que las costumbres son más importantes que las leyes es incompatible con otra cantidad de pasajes que citaré seguidamente.

Tocqueville dice que "más de una vez en esta obra traté de señalar la prodigiosa influencia que, según creo, ejerce el estado social en las leyes y en las costumbres" (DA, pág. 328). O consideremos la frase inicial del segundo volumen: "Los norteamericanos tienen un orden social democrático que les ha indicado, naturalmente, ciertas leyes y ciertas costumbres políticas."[17] Pero si las leyes y las costumbres son ambas efecto de una causa común, difícilmente pueda pretenderse que las costumbres sean fundamentales. Quizá pueda decirse inclusive que son más importantes que las leyes. Sin embargo, esta proposición difícilmente pueda conciliarse con otros pasajes en los que se afirma que las leyes dan forma a las costumbres. Tal es el caso de la institución legal de la esclavitud que "explica las costumbres y el estado social del Sur" (DA, pág. 35: traducción levemente modificada).[18] Al dar prioridad al estado social por encima de las leyes, este pasaje se contradice también con los otros dos citados al comienzo de este párrafo. Otra afirmación de esa prioridad surge de la importante discusión sobre el

efecto de las leyes de sucesión hereditaria: "Me sorprende que ni los escritores antiguos ni los modernos le hayan atribuido una importancia mayor a las leyes de sucesión y al efecto que éstas provocan en el desarrollo de los asuntos humanos. Ciertamente se trata de leyes civiles, pero son leyes que deberían encabezar la lista de todas las instituciones políticas, porque ejercen una influencia increíble en el estado social de los pueblos" (DA, pág. 51).

En estos pasajes hemos visto pues que Tocqueville sostiene: 1) la prioridad de las costumbres sobre las demás causas, 2) la prioridad de las costumbres sobre las leyes, 3) la prioridad del estado social sobre las leyes y costumbres, 4) la prioridad de las leyes sobre las costumbres y 5) la prioridad de las leyes sobre el estado social. Aunque algunos pasajes sostienen una prioridad general y otros sencillamente una prioridad en casos especiales, la impresión general que dejan (por lo menos que me dejan a mí) es de absoluto desorden. Sin embargo, podemos descifrar la confusión empleando un sencillo principio decodificador: reemplazar dos o más proposiciones que estipulan cadenas causales que operan en diferentes direcciones por una sola proposición que se refiera a la causalidad mutua. Las condiciones sociales, las instituciones legales y las costumbres se sostienen mutuamente en equilibrio. Y entonces se vuelve inútil discutir cuál es más importante.

Permítaseme considerar ahora algunos ejemplos más específicos. Puede hallarse un caso notable en la discusión sobre la esclavitud. Por un lado, Tocqueville afirma, en un pasaje que ya mencionamos, que el esclavo "encuentra su felicidad y su orgullo en imitar servilmente a sus opresores" (DA, pág. 317). En otras palabras, la esclavitud produce el servilismo. Por otro lado, vemos que el autor compara a las dos razas oprimidas de Norteamérica del siguiente modo: "El negro querría mezclase con los europeos, pero no puede hacerlo. El indio hasta cierto punto podría hacerlo, pero desprecia hasta el intento mismo de mezclarse con el blanco. El servilismo de los primeros los conduce a la esclavitud, el orgullo de los últimos los lleva a la muerte" (DA, pág. 320). En otras palabras, el servilismo produce la esclavitud. Si le damos a estos dos pasajes una interpretación caritativa, podemos decir que no necesariamente se contradicen. Podría considerarse simplemente que lo que sostienen es que la esclavitud genera actitudes mentales en los esclavos que tienden a estabilizar esa institu-

ción. (Una interpretación más literal y menos bondadosa podría suponer sin embargo que el segundo pasaje afirma que el servilismo *crea* la esclavitud, antes que estabilizarla cuando ésta ya surgió por otras causas.)

Encontramos una serie de ejemplos más complejos en la anatomía de la vida social que hace Tocqueville. A grandes rasgos, el autor considera que la sociedad comprende cuatro esferas distintas: la vida familiar, la vida económica, la vida política y la religión. Como Hegel y Marx, trata de analizar las conexiones causales que puedan existir entre esas esferas. Sin embargo, a diferencia de esos autores, Tocqueville se concentra en los vínculos psicológicos antes que en los vínculos funcionales. En el próximo capítulo discutiremos todo su repertorio de mecanismos psicológicos. Aquí me limitaré a analizar un mecanismo que ya mencioné brevemente antes, el *efecto de difusión*. Cuando un determinado hábito mental se ha establecido en una de las cuatro esferas, a veces se difunde a alguna de las otras.

Con frecuencia vemos que Tocqueville señala que el efecto de difusión se da en las dos direcciones. Consideremos en primer lugar la relación entre la vida familiar y la vida política. Por un lado, Tocqueville nos dice que "Mientras los europeos tratan de rehuir de sus angustias hogareñas provocando disturbios sociales, los norteamericanos llevan ese amor por el orden que experimentan en el hogar al terreno de las cuestiones de estado" (DA, págs. 291-2). En otra parte, leemos que "en Europa, con frecuencia llevamos las ideas y hábitos de la vida privada a la vida pública... Pero los norteamericanos casi siempre trasladan los hábitos de la vida pública al seno de sus vidas privadas" (DA, pág. 305). Una relación bidireccional similar se da entre la economía y la política. Por un lado, "Las pasiones que más profundamente conmueven a los norteamericanos son las comerciales y no las políticas o, en todo caso, podemos decir que los norteamericanos suelen trasladar sus hábitos comerciales a las cuestiones políticas" (DA, pág. 285). Por el otro lado, "la política difunde un hábito y un gusto general por la asociación" (DA, pág. 521) que se extiende a la vida civil y ayuda a la gente a asociarse con propósitos económicos.

Una relación aun más compleja se da entre la religión y la vida civil. Primero, Tocqueville afirma que "Las religiones

infunden un hábito general de conducirse teniendo en cuenta el futuro. En este sentido, obra tanto en favor de la felicidad en este mundo como de la felicidad en el más allá" (DA, pág. 547). Pero luego, sugiere la relación opuesta:

> No veo... ninguna razón válida para que la doctrina del autointerés cabalmente entendida tenga que alejar a los hombres de las creencias religiosas, en cambio sí veo cómo desentrañar las formas en que tal doctrina los acerca a ellas. Comencemos por suponer que a fin de ganarse la felicidad en este mundo un individuo resista sus impulsos instintivos y calcule deliberadamente todas las acciones de su vida, que en lugar de responder ciegamente al primer arranque de sus pasiones haya aprendido el arte de combatirlas y que normalmente y sin esfuerzo sacrifique el placer del momento por los intereses perdurables de toda su vida. Si un hombre semejante cree en la religión que profesa, no ha de costarle mucho someterse a tales restricciones como se lo impone su credo. La razón misma le aconseja hacerlo y los hábitos ya formados le allanan el camino. (DA, pág. 529)

En tercer lugar, Tocqueville nos cuenta una breve relación que debería mostrarnos cómo se combinan los dos mecanismos. Si la religión perdiera el dominio sobre el espíritu de los hombres, los veríamos "renunciar totalmente a todo aquello que sólo pueda adquirirse tras un prolongado esfuerzo" (DA, pág. 548). Sin embargo, si los líderes de las democracias gobiernan sabiamente, esforzándose en particular "por eliminar, lo más posible, el azar del mundo de la política" (DA, pág. 549), pueden "devolverles a los hombres ese interés en el futuro que ya no les inspiran ni la religión ni las condiciones sociales" (DA, pág. 549), un amor que puede dar lugar nuevamente al surgimiento de la religión en la plenitud del tiempo: "Una vez que los hombres se habituaran a percibir desde lejos lo que con más probabilidades debería ocurrirles en este mundo y a alimentar esperanzas, difícilmente podrían mantener siempre sus pensamientos confinados dentro de los límites precisos de esta vida; sin duda estarían dispuestos permanentemente a atravesar esos límites y a considerar qué hay más allá de ellos" (DA, pág. 549).

Los pasajes que acabo de cotejar no son tan contradictorios como confusos y desconcertantes. Me parece que ello se debe a que Tocqueville vislumbra, aunque no plenamente, la

idea de la causalidad recíproca. Cuando dos fenómenos están vinculados entre sí por lazos causales bidireccionales, generalmente Tocqueville se concentra en uno de esos lazos por vez, con lo cual da la impresión de estar tratando la influencia que ejerce una variable independiente sobre una dependiente. Es fácil que el lector se sienta desorientado cuando en algún otro pasaje se invierte el papel de las variables. Sin embargo, cuando advertimos esta situación podemos sencillamente dar el último paso, que el propio Tocqueville no llegó a dar. Las únicas proposiciones que no pueden salvarse de ese modo son aquellas que le atribuyen una mayor significación causal a algunos fenómenos que a otros. A puede causar B y B puede causar A; pero A no puede ser más importante que B ni B más importante que A.

6) Concluyo con algunos ejemplos de lo que podrían llamarse *contradicciones groseras*, que he tomado casi al azar de *La democracia en América*. En el próximo capítulo citaré otras. Algunas son relativamente triviales, mientras que hay otras que ocupan un lugar central dentro de la argumentación de Tocqueville. No obstante, el hecho más importante es el impacto general que producen en nuestra comprensión del autor. Son contradicciones que refuerzan la necesidad de interpretar los textos de una manera independiente y, por eso mismo, tienden a desmerecer cualquier interpretación que intente presentar a Tocqueville como un teórico coherente de la democracia.

Los primeros inmigrantes, ¿eran ricos o pobres?

Por un lado, Tocqueville nos dice que "todas [las] nuevas colonias contenían el germen, si no ya el pleno desarrollo, de una democracia completa. Esto se debía a dos razones; podríamos decir, hablando en general, que cuando los inmigrantes dejaron su tierra de origen no abrigaban ninguna idea de superioridad de unos sobre los otros. No fueron los ricos y afortunados quienes partieron al exilio; y la pobreza, junto con la desgracia es la garantía más conocida que exite para que haya igualdad entre los hombres" (DA, pág. 33). Sin embargo, algunas páginas después, leemos que "todos los inmigrantes que se asentaron en las costas de Nueva Inglaterra pertenecían a clases acomodadas en su país de origen" (DA, pág. 35).

¿La religión ejerce una influencia fuerte o débil en los nortenmericanos?

Por un lado leemos que "Podemos suponer que una cierta cantidad de norteamericanos, en el culto que ofrecen a Dios, siguen sus hábitos antes que sus convicciones. Además, en los Estados Unidos la autoridad soberana es religiosa, y por consiguiente la hipocresía debería ser algo común. Sin embargo, Norteamérica es todavía el sitio en el que la religión cristiana ha mantenido su mayor poder sobre las almas de los hombres" (DA, pág. 291). Por otro lado, Tocqueville también dice que "En los Estados Unidos la mayoría se hace cargo de la tarea de suministrarle al individuo una cantidad de opiniones ya hechas y de ese modo le quita la necesidad de formarse sus propias opiniones. Así es como existen muchas teorías de filosofía, moral y política que todos adoptan sin analizarlas, basándose en la fe en la opinión pública. Y si uno observa detenidamente la cuestión advierte que la fuerza de la religión estriba más en el hecho de que ésta forma parte de la opinión pública que en su condición de doctrina revelada" (DA, págs. 435-6). Ahora bien, estos dos pasajes pueden no considerarse una contradicción directa. Es posible que la creencia por hábito sea aun más común en otros países que en los Estados Unidos. Sin embargo, me cuesta creer que Tocqueville estuviera pensando en eso cuando escribió ese párrafo.

¿Comprenden los norteamericanos el vínculo entre riqueza nacional y prosperidad individual?

Por un lado leemos que "En los Estados Unidos el hombre común ha comprendido la influencia que ejerce la prosperidad general en su propia felicidad, una idea muy sencilla que sin embargo ha sido poco entendida por la gente. Además, el norteamericano se ha habituado a considerar que esa prosperidad es una tarea que también le corresponde a él. De modo tal que considera la fortuna pública como algo propio y trabaja por el bien del estado, no sólo por deber o por orgullo, sino también, casi podríamos decir, por codicia". (DA, pág. 237). No obstante, en otra parte Tocqueville niega explícitamente que los norteamericanos identifiquen su destino con el destino de su país: "Es difícil hacer que un hombre se aparte de su propio interés y llegue a interesarse por los asuntos de todo el estado,

porque no tiene verdadera conciencia del modo en que el destino del estado puede influir en su propia suerte" (DA, pág. 511).

El gobierno central, ¿puede ejecutar sus propias leyes?

Por un lado Tocqueville afirma que el rasgo que distingue a la federación norteamericana de todas las federaciones anteriores es que "Los norteamericanos... no sólo concuerdan con que el gobierno federal debe dictar sus propias leyes, sino que consideran que ese mismo gobierno debe ocuparse de ejecutarlas" (DA, pág. 156). Por otro lado, leemos que "los agentes que deben hacer cumplir los mandatos del gobierno central a menudo no dependen de él" (DA, págs. 262-3).

El patriotismo, ¿se extiende únicamente a los estados o a todo el país?

Por un lado leemos que "ese mismo espíritu republicano, esas mismas costumbres y hábitos de libertad, surgidos y desarrollados en los diferentes estados, se aplican luego sin inconvenientes en la nación toda... Se puede decir que todo ciudadano de los Estados Unidos transfiere el interés que le inspira su pequeña república al amor por la madre patria común" (DA, pág. 162). En otro pasaje leemos un argumento levemente diferente que llega a la misma conclusión: "Los habitantes de las democracias aman a su país del mismo modo en que se aman a sí mismos y lo que es habitual en su vanidad privada se traslada al orgullo nacional" (DA, pág. 613). Por otro lado, Tocqueville sostiene que el patriotismo norteamericano se limita a la frontera de su estado. Los legisladores norteamericanos "le suministran a la Unión dinero y soldados, pero los estados conservan el amor y los prejuicios de sus habitantes" (DA, pág. 166). O en otro pasaje: "El patriotismo, que las más veces no es otra cosa que una extensión del egoísmo individual... permanece ligado al estado y aún no se ha, por así decirlo, difundido a la Unión" (DA, pág. 367). Obsérvese que tres de estos cuatro pasajes invocan el efecto de difusión.[19] Primero Tocqueville nos dice que el amor por el estado se *difunde* a la Unión; luego ese autointerés o esa vanidad se *difunde* al orgullo por la Unión; y finalmente ese

autointerés se *difunde* al amor por el estado, pero no al amor por la Unión en su conjunto.

¿Qué es preferible: el patriotismo instintivo o el patriotismo reflexivo?

Por un lado, Tocqueville se muestra escéptico respecto del tipo de patriotismo que encuentra sus fundamentos en la razón: "Confieso que no me inspira gran confianza ese patriotismo calculado que se basa en el interés y que puede ser destruido por un cambio de interés" (DA, pág. 373). Pero el autor también señala un contraste entre "el patriotismo instintivo" y "otra clase de patriotismo más racional que ése; menos generoso, quizá menos ardiente, pero más creativo y más duradero, es engendrado por la razón, crece con la ayuda de las leyes y el ejercicio de los derechos y termina por mezclarse con el interés personal" (DA, pág. 235).

La democracia, ¿predispone a favor o en contra del catolicismo?

Por un lado, Tocqueville afirma que "Nuestros contemporáneos están naturalmente poco dispuesto a creer, pero una vez que aceptan la religión, hay un instinto oculto que los apremia inconscientemente a volcarse al catolicismo" (DA, pág. 450). Por otro lado sostiene que "aun cuando la igualdad no provoca el fracaso de las religiones, podemos decir que las simplifica y aparta la atención de los seres secundarios para concentrarse principalmente en el Ser Supremo" (DA, pág. 483). Pero, ¿no es acaso el catolicismo precisamente la religión en la que proliferan los seres secundarios tales como los ángeles y los santos? En argumentos como éste reconocemos el espíritu de Marx quien señalaba ciertos aspectos del mercantilismo para ilustrar su afinidad natural con el catolicismo y otros aspectos para fundamentar los vínculos especiales que lo unían al protestantismo.[20] Puede haber algo de cierto en el principio de Tocqueville que sostiene que "El espíritu del hombre, librado a su propio arbitrio, ha de regular la sociedad política y la Ciudad de Dios de manera uniforme; ha de tratar, si se me permite decirlo así, de *armonizar* la tierra con el cielo" (DA, pág. 287). Sin embargo, hay tantas formas de armonizar el cielo y la tierra y, al elegir una religión, tantas más razones

que el deseo de alcanzar la armonía, que es más plausible imaginar que la armonía se da después del hecho, para consolidar una elección que ya se hizo o se impuso sobre otras bases (capítulo 1).

Los ciudadanos de las sociedades democráticas, ¿son egoístas o altruistas?

Por un lado, Tocqueville sostiene que en las sociedades democráticas no hay altruismo y que en ellas el individuo se vuelve hacia el Estado para solicitar "ayuda externa que no puede esperar de ninguno de sus pares, porque éstos son impotentes y fríos" (DA, pág. 672). Sin embargo, por otro lado, Tocqueville afirma que la democracia promueve el altruismo y la asistencia mutua. Al haber observado primero que en Europa con frecuencia uno ve que en tiempos de necesidad miembros de una misma profesión se ayudan recíprocamente, el autor agrega que "entre todos los ciudadanos de una democracia existe una comprensión análoga a la que he descrito. Todos se saben débiles y sujetos a sufrir peligros; de modo que tanto el interés como la simpatía alientan un código de asistencia mutua en los momentos de necesidad" (DA, pág. 572). En el capítulo 4 analizo más extensamente la idea del altruismo autointeresado. Sin embargo, aquí podemos observar la afirmación de que la ayuda mutua también procede de la "simpatía", en clara contradicción con la declaración de que los ciudadanos democráticos son "fríos".

¿Hay clases sociales en los Estados Unidos?

Primero, leemos que en Norteamérica "los pobres cuentan con pocos medios de escapar de su situación y hacerse ricos, pero los ricos constantemente se empobrecen o se retiran de los negocios cuando han obtenido ya sus beneficios. De ahí que los elementos que forman la clase pobre sean relativamente fijos, pero no puede decirse lo mismo de los elementos que forman la clase rica. Para ser exacto, aunque hay hombres ricos, no existe en absoluto una clase rica, porque esos hombres ricos no tienen ni espíritu corporativo, ni objetivos comunes, ni tradiciones compartidas, ni esperanzas coincidentes" (DA, pág. 557). Pero luego leemos, "casi podríamos decir que ya no hay clases y las que aún subsisten como tales están

compuestas por elementos tan cambiantes que nunca pueden ejercer, como cuerpo, poder real sobre sus miembros" (DA, pág. 430). Finalmente, podemos leer, "Como para embarcarse en las grandes empresas industriales a las que me refiero es necesario ser muy rico, son unos pocos los que pueden hacerlo. Y al ser muy pocos, les resulta fácil ponerse de acuerdo y fijar los salarios a su gusto" (DA, pág. 583). Los industriales norteamericanos, ¿tienen conciencia de clase? En los primeros dos pasajes encontramos una respuesta negativa; en el tercero una afirmativa. ¿Pueden las clases sociales tener una alta tasa de recambio? El primer pasaje ofrece una respuesta negativa; el siguiente una afirmativa: "Cuando las condiciones son casi iguales, los hombres están cambiando continuamente de lugar. Aún existe una clase de mayordomos y una clase de señores, pero no están compuestas para siempre por los mismos individuos y, especialmente, por las mismas familias" (DA, pág. 576).

¿Qué actividad es más riesgosa, la industria o la agricultura?

En una serie de pasajes Tocqueville opone la agricultura a la industria como si la primera fuera una actividad elegida por quienes rehúyen los riesgos y la segunda una actividad preferida por quienes se animan a correrlos. "Cultivar la tierra promete una recompensa casi cierta a cambio de los esfuerzos, aunque sea una recompensa lenta. Eligiendo ese camino una persona llega a ser rica paso a paso y con esfuerzo. La agricultura sólo les conviene a los poderosos, que ya cuentan con bienes en demasía, o al muy pobre, que sólo pretende sobrevivir" (DA, pág. 552). El norteamericano típico que no es ni muy rico ni muy pobre (DA, pág. 635), "tiene su elección hecha; vende su campo, deja su hogar y elige una profesión que engendre algún riesgo pero que sea lucrativa" (DA, pág. 552). De ahí que la democracia inspire en los hombres "una aversión por la agricultura y los incline al comercio y la industria" (*ibid.*) En realidad, para los norteamericanos, "la industria constituye una vasta lotería" (DA, pág. 622). En otra serie de pasajes nos encontramos con el contraste inverso. Los norteamericanos "aman el orden, sin el cual los negocios no pueden prosperar" (DA, pág. 285). Y más directamente, la industria "no puede prosperar sin hábitos excesivamente regulares y sin

el establecimiento de una larga sucesión de pequeños movimientos uniformes" (DA, pág. 615). Además, Tocqueville dice también que la inclinación por el riesgo es característica de los colonos agricultores antes que de los empresarios industriales: "Al comienzo, la emigración fue una necesidad para ellos; ahora es una especie de apuesta, de cuyas sensaciones gozan tanto como del beneficio" (DA, pág. 283).

Los norteamericanos, ¿hablan en poesía o en prosa?

Tocqueville pinta dos retratos muy diferentes del carácter nacional norteamericano. Por un lado, hay muchos pasajes que sugieren que se trata de un pueblo emocionalmente limitado y casi subhumano, incapaz de sentir pasiones generosas o anhelos elevados. La nación norteamericana "es, con seguridad, la más fría, la más calculadora, la menos militarista; y si se me permite decirlo así, la más prosaica del mundo" (DA, pág. 278). O en otro pasaje, "No hay nada más sórdido, insípido, plagado de intereses mezquinos —en una palabra nada menos poético— que la vida cotidiana de un norteamericano" (DA, pág. 485). Y finalmente afirma: "La cantidad siempre creciente de hombres prósperos partidarios de la paz, el aumento de la propiedad personal que la guerra devora tan velozmente, la mansedumbre de las costumbres, la gentileza de corazón, esa inclinación a la piedad inspirada por la igualdad, ese espíritu frío y calculador que deja poco espacio para sentir las emociones poéticas y violentas de los tiempos de guerra, son todas causas que se suman para ahogar el fervor bélico." (DA, pág. 646).

Por otro lado, hay pasajes que sugieren una temeridad y una inquietud que es el extremo opuesto del espectro emocional. Para los colonos norteamericanos "el deseo de bienestar ha llegado a ser un verdadero desasosiego, una pasión ardiente que crece a medida que se la satisface" (DA, pág. 283). O en términos aun más concluyentes:

> El movimiento universal que prevalece en los Estados Unidos, los frecuentes cambios de fortuna, y las inesperadas variaciones que pueden darse en la riqueza pública y en la privada, son todos elementos que se unen para provocar en el espíritu una especie de agitación febril que, maravillosamente, lo dispone a todo tipo de esfuerzos y lo mantiene, por así decirlo, por encima

> del nivel común de la humanidad. Un norteamericano obra como si toda su vida fuera un juego de azar, una época de revolución o el día de una batalla. (DA, pág. 404)

En realidad, "resulta difícil brindar una clara impresión de la avidez con la que el norteamericano se lanza sobre la vasta presa que le ofrece la fortuna. Por perseguirla enfrenta con temeridad las flechas de los indios y las enfermedades del desierto; avanza dispuesto a afrontar el silencio de la selva y no teme la presencia de las bestias salvajes. Una pasión más fuerte que el amor por la vida lo impulsa a continuar" (DA, pág. 283). Y finalmente, "El azar es un elemento siempre presente en el espíritu de aquellos que viven en las condiciones inestables de la democracia, de modo que al final estos hombres llegan a amar aquellas empresas en las que al azar le cabe una parte importante. Ello los impulsa a comerciar no sólo por la ganancia prometida, sino también porque aman las emociones que el comercio les depara" (DA, pág. 553).

Probablemente alguien objetaría que la contradicción es intencional y que Tocqueville pinta deliberadamente un retrato de una criatura paradójica que puede ser al mismo tiempo ardiente y fría. Al referirse a los norteamericanos de la ribera derecha del Ohio, en realidad Tocqueville dice que hay "una especie de heroísmo en esa avidez por la ganancia" (DA, pág. 347) y al hablar de los norteamericanos de manera más general, afirma que "depositan algo heroico en la forma en que comercian" (DA, pág. 403). Parecería ser que hablar enérgicamente en prosa llega a convertirse en una especie de poesía. La contradicción, si es que existe alguna, estriba en el objeto que se considera —el desgarrado y atormentado ciudadano de la democracia— y no en el análisis mismo. En verdad si hay aquí alguien culpable de cometer una falacia, ése soy yo antes que Tocqueville: al leer en sus escritos las contradicciones del sujeto que analiza, estoy efectuando una especie de inversión de la falacia patética.

Permítaseme desafiar esa objeción repitiendo en primer lugar que admito la idea de las actitudes mentales contradictorias, tema que he analizado extensamente en los capítulos 1 y 2 y también en otra parte.[21] Pero, para ser inteligibles, *hasta las contradicciones deben tener una estructura*. El hecho de yuxtaponer dos proposiciones "los norteamericanos son apa-

sionados" y "los norteamericanos carecen de toda pasión" no ofrece un análisis profundo de las paradojas de la democracia, sino que es sencillamente un disparate. O por lo menos tales declaraciones constituyen un disparate si se las lee literalmente. Varias veces en este capítulo he tratado de sugerir principios decodificadores que pueden ayudarnos a obtener algún sentido —aunque quizá más modesto— de estas declaraciones aparentemente inconsistentes. En el caso que nos ocupa, parece claro que en realidad Tocqueville está describiendo, no *el* carácter nacional de los norteamericanos o de los ciudadanos democráticos, sino sencillamente dos tipos diferentes de personalidad —una fría y pacientemente calculadora y la otra temeraria e inquietamente flamígera—, las cuales pueden, aunque por diferentes razones, tener profundas afinidades con las instituciones de una democracia industrial.

Si bien podemos interpretar así algunas de las contradicciones, no pretendo que todas las inconsistencias que identifiqué en el texto de Tocqueville resistan un análisis más profundo. De las aproximadamente treinta contradicciones citadas, más otras que mencionaré en el próximo capítulo y algunas más que omití para no abrumar al lector, sin duda unas cuantas resultarán artificiales. Es muy posible que la atracción que me produjeron las contradicciones de Tocqueville me haya inducido, en algunos casos, a olvidar el principio de caridad que, como norma, debe gobernar toda interpretación de textos. Habrá quienes encuentren vaguedad o ambigüedad donde yo consideré que había una contradicción llana. No obstante, hasta la caridad tiene sus límites. En algunos casos, en los que sólo una densa superestructura exegética puede establecer una coherencia entre los textos, he preferido la parsimonia a la caridad. Espero que aun los lectores que no coincidan con mi interpretación de tal o cual pasaje, lleguen a aceptar, mediante el impacto acumulativo de los análisis, mi pretensión central: ningún otro pensador de la estatura de Tocqueville ha logrado siquiera aproximarse a él en cuanto a la cantidad e importancia de sus contradicciones internas.

Suponiendo que se acepte mi posición, ¿a qué conclusión podemos llegar respecto de la psicología del Tocqueville escritor? Resulta difícil no considerarlo irresponsable, indisciplinado y, quizás, en realidad, una especie de niño malcriado. El universo que crea es en cierto sentido un mundo de ensueño en el cual la realidad apenas si ofrece resistencia al

pensamiento y en el que casi no puede defenderse ninguna conexión entre los fenómenos, puesto que cada elemento se parece un poco a todos los demás. La búsqueda de expresiones dramáticas, epigramáticas y sorprendentes lleva a Tocqueville a generalizaciones que con frecuencia son absurdas e hiperbólicas, si se las considera aisladamente, e inconsistentes, si se las toma de manera colectiva. Estas, evidentemente, son malas noticias para cualquiera que tenga la esperanza de encontrar en Tocqueville al teórico de la democracia moderna.

Pero son menos malas para alguien que, como yo, no cree que se pueda crear una teoría general de la democracia moderna o de los ciudadanos democráticos. Como ya lo dije en la introducción, nuestro conocimiento psicológico y sociológico no nos permite más que enumerar una serie de *mecanismos*, es decir de patrones causales suficientemente precisos y generales para permitirnos agrupar acontecimientos aparentemente diferentes bajo el mismo encabezamiento. Adecuadamente interpretado, Tocqueville puede resultar inmensamente útil en esta tarea. En el próximo capítulo proporciono el argumento más sustantivo para sostener esta afirmación. Aquí sólo quiero concluir con una observación tocquevilleana sugiriendo que el autor quizás hubiera obtenido menos logros si se hubiese fijado objetivos más modestos. Sin esa ambición por crear una teoría general de la democracia, quizá no hubiese podido reunir la fuerza y la energía que le permitieron producir tantos pasajes de verdadero genio. Si bien su excesiva ambición le hizo fracasar como político, es muy posible que ese mismo exceso haya sido el causante de su éxito como escritor.[22]

Notas

[1] Elster (1991a) ofrece un análisis preliminar de ese aspecto del pensamiento de Tocqueville.

[2] Aquí he hecho una simplificación. En sus *Recollections*, Tocqueville muestra que los acontecimientos modifican constantemente las creencias y las aspiraciones de los actores políticos. Pero esas modificaciones son cambios efímeros que no deben confundirse con la transformación lenta y duradera de la mentalidad popular.

[3] Tocqueville (1968), pág. 166.

[4] Jardin (1984), págs. 43 y 289.

[5] Véase también Elster (1991a).

[6] Podrá encontrarse un análisis de esta falacia en Elster (1978), pág. 97 y siguientes.

[7] Sobre una distinción general entre efectos secundarios y efectos de muestreo véase Feller (1968), págs. 199 y siguientes. Una aplicación posible es el problema del desempleo. Todos sabemos que cuanto más tiempo haya pasado una persona sin trabajar, menos oportunidades tendrá de volver a conseguir empleo. Este hecho puede explicarse invocando el efecto secundario: el estar fuera del circuito laboral cambia al individuo (o cambia la percepción que tiene de él el empleador) de tal modo que lo hace menos apto para el empleo. También podemos explicarlo apelando al efecto de muestreo: Aquellos que son naturalmente menos aptos para obtener empleo tienden, por esa razón, a estar sin trabajo durante períodos más largos y a tener mayores dificultades para encontrar un empleo. (Véanse más detalles en Elster, 1988.) Estos dos modelos también son útiles para interpretar otros fenómenos como las tasas de movilidad social (Boudon, 1973) o el tiempo de permanencia en los hospitales neuropsiquiátricos (Gullestad y Tschudi, 1982).

[8] O en otro pasaje: "Si desde los comienzos del mundo las naciones y los reyes sólo hubiesen tenido en cuenta su ventaja real, apenas si sabríamos lo que fueron las guerras" (DA, pág. 383). Esto es una exageración. Un conflicto franco —guerras o golpes— a veces tiene su origen en las pasiones "ciegas" e "irreflexivas" que Tocqueville opone al autointerés racional. Pero aun cuando existiera una racionalidad perfecta en ambas partes, podría surgir el conflicto, principalmente por razones vinculadas con la presencia de información asimétrica.

[9] Sin embargo, véase el pasaje en Tocqueville (1953), pág. 331, citado en la nota 36 del capítulo 1.

[10] Sobre esta última idea, véase Elster (1985a), capítulo 7.1.4.

[11] Tocqueville (1970),pág. 84.

[12] *Ibid*, pág. 134.

[13] Véase Elster (1991a).

[14] Debería agregar que las opiniones de Tocqueville sobre la religión son muy complejas y que no creo haberles hecho justicia aquí. No obstante, desafío a cualquier lector de *La democracia en América* a obtener una respuesta clara a la pregunta sobre si la democracia hace o no hace creyentes a los hombres.

[15] En el segundo volumen se ofrece una explicación del mismo tipo: "Las naciones democráticas no cuentan ni con los momentos de ociosidad ni con el gusto necesarios para elaborar nuevas opiniones. Aun cuando abrigan sus dudas sobre las ideas aceptadas, se adhieren a ellas porque habría que dedicar demasiado tiempo a examinarlas y cambiarlas" (DA, pág. 643).

[16] En el próximo capítulo consideraré además algunos casos en los cuales Tocqueville afirma que "A tiende a producir B" y también que "B tiende a socavar A". Aunque son infrecuentes en *La democracia en América*, tales mecanismos desestabilizadores ocupan un lugar de honor en *El Antiguo Régimen*.

[17] "Les américains ont un état démocratique qui leur a naturellement suggéré de certaines lois et de certaines moeurs politiques." En la versión que estuve utilizando, esta frase fue mal traducida, de manera tal que invierte la dirección de la cadena causal: "En Norteamérica, el orden social democrático surge naturalmente de algunas de sus leyes y de algunas concepciones de la moral pública" (DA, pág. 417).

[18] En el capítulo 4 ofrezco un análisis más completo de las formas en las que la institución de la esclavitud moldeó las costumbres del Sur.

[19] En los dos primeros pasajes Tocqueville emplea el verbo "*transporter*" que normalmente se utiliza para denotar ese efecto.

[20] Véase Elster (1985a), págs. 504-510).

[21] Véase particularmente el capítulo 4 de Elster (1978).

[22] El razonamiento expuesto en la nota 52 del capítulo 1 puede apoyar esta conclusión. Esquemáticamente, supongamos que los logros reales son una función del tiempo y la energía dedicados a ellos, que a su vez son una función de los logros esperados. Si se miden los logros en una escala de 0 a 10, un individuo con un nivel de aspiración de 8 ha de obtener pues 6, mientras que otro con la misma capacidad que espera obtener 6 conseguirá sólo 4. Sólo la persona modesta y realista que espera obtener 2 podría alcanzar realmente su objetivo. En otra parte (Elster 1985b), me referí a este dilema entre el realismo y los logros como "el problema de Karl Marx" porque creo que capta un aspecto importante de su espíritu. Pero también podría haberlo llamado "el problema de Tocqueville".

4

La psicología de Tocqueville II

En el capítulo anterior dije que los cimientos fundamentales de los análisis de Tocqueville son los mecanismos de la psicología individual. En otras palabras, considero que Tocqueville era un practicante del individualismo metodológico. De los grandes pensadores del siglo XIX, sólo John Stuart Mill y Tocqueville lograron rehuir las trampas de una posición organicista y teológica, al insistir resueltamente en que era necesario encontrar microfundamentos en el análisis de las instituciones y de los procesos sociales.[1] Quizá no haga falta decir que Tocqueville no se limitó al estudio de la psicología individual. Al afirmar que sus cimientos fundamentales son los mecanismos psicológicos, quiero decir claramente que le sirven para construir y explicar algo más. Como ya lo señalé en el capítulo 3, los elementos explicativos que utiliza Tocqueville en sus tres obras principales son el equilibrio social, las mutaciones sociales a largo plazo y los cambios sociales de corto plazo.

A manera de esbozo, la diferencia entre las tres obras puede resumirse del modo siguiente. En *La democracia en América,* Tocqueville ofrece un análisis del estado social de la democracia y lo compara tanto con el régimen aristocrático que lo precedió como con el proceso de transición que se dio entre un régimen y el otro. En ese equilibrio, cada elemento —las actitudes mentales en igual medida que las instituciones— es endógeno y, además, está interconectado y se fortalece mutuamente con los demás. En *El Antiguo Régimen* Tocqueville también insiste en afirmar el carácter endógeno de los hechos mentales, pero ya no supone que éstos tiendan a perpetuar y conservar las instituciones que los producen. En cambio, esta vez Tocqueville trata de mostrar los "efectos perversos" mediante los cuales las instituciones cambian las mentalidades de un modo que finalmente socava su propia autoridad y

su propia eficacia.[2] En las *Recollections*, el autor también se interesa por las consecuencias no deliberadas y desestabilizadoras de la acción, pero lo hace en un registro muy diferente. Aquí demuestra maravillosamente la dinámica política mediante la cual la puja y la demagogia inducen a la falsa polarización o al falso consenso, y también muestra las formas en las cuales la miopía y la falta de un pensamiento estratégico producen fallas de la racionalidad.[3]

De una manera general, podemos decir que en las ciencias sociales las explicaciones se dan en tres niveles.[4] En el nivel de la "causalidad subintencional" tratamos de explicar las creencias y deseos atendiendo a las reacciones ante el medio social y ante otros hechos mentales. En el nivel intencional, el objetivo es explicar la conducta mediante creencias y deseos dados; un caso especialmente importante es el de explicar algo a través de la elección racional. Finalmente en el nivel de "causalidad supraintencional" tratamos de explicar las instituciones sociales y los cambios sociales como el resultado agregado de muchas acciones individuales. Tocqueville ofrece una realización magistral en el primer nivel y ese es el objeto del presente capítulo. También muestra una comprensión igualmente superlativa en el tercer nivel, de lo cual brindamos un ejemplo en el capítulo anterior.[5] Sin embargo, comparativamente, tiene pocas cosas interesantes que decir en el segundo nivel. Comparadas particularmente con las teorías de la acción racional[6] sus opiniones son más amplias y también más restringidas. Su enfoque es más amplio en el sentido de que, a diferencia de la gran mayoría de los economistas neoclásicos, Tocqueville trata de explicar la formación de los deseos y no simplemente la acción sobre la base de los deseos dados. Y también es más restringido porque ignora los pernos y tuercas del mecanismo de transmisión que media entre el deseo y la acción.

Permítaseme mostrar brevemente por qué la explicación de la acción basada en las motivaciones es una tarea nada trivial. En primer lugar, a menudo tenemos varias razones para hacer algo. Lejos de ser sencillos y homogéneos, nuestros motivos tienen una estructura interna compleja. Con frecuencia observamos que hay conflicto de intereses entre los beneficios a largo plazo y los beneficios a corto plazo: ¿deberíamos elegir A o B cuando A nos ofrece un beneficio inmediato de 5 y una recompensa a largo plazo de 3 y B nos ofrece sólo 2 inmediatamente pero 8 a largo plazo? También puede haber un

conflicto entre maximizar la recompensa promedio y minimizar la dispersión alrededor del promedio: ¿Qué deberíamos elegir, A o B, si A ofrece un 50% de probabilidades de obtener 5 y un 50% de probabilidades de obtener 3 y B ofrece 2 en el primer caso y 8 en el segundo? También pueden surgir conflictos al negociar la recompensa personal con la recompensa de los demás o, dentro de la primera, al elegir entre la riqueza, el poder y el prestigio. En segundo lugar, la acción racional a menudo exige la capacidad de anticipar la conducta racional de los demás, que a su vez tratan de anticipar la nuestra. Hasta podemos hacer este tipo de cálculo estratégico respecto de nosotros mismos, anticipándonos a las opciones que con mayores probabilidades haríamos en el futuro y frustrándolas de antemano. La complejidad y la interrelación de estos conflictos intrapersonales e interpersonales le crea graves problemas a la teoría de la acción racional, a veces hasta el punto de la irresolución.[7]

Sin embargo, tales matices del interés, ya sea dentro de un actor, ya sea entre los diferentes actores, no parecen importarle mucho a Tocqueville. Por un lado, el autor tiende a considerar que el individuo está dominado y hasta consumido por un único deseo. Luego señalaré algunas excepciones a esto que digo, pero creo que, por lo menos, en general es válido. Por otro lado, tiende a considerar que los individuos son incapaces de realizar una acción y una anticipación estratégica. En las *Recollections*, los políticos caen permanentemente en las trampas que ellos mismos tendieron a sus rivales, porque no se les ocurre que esos otros quizá no acepten pasivamente los sucesos. En esta obra se considera que sólo Tocqueville, entre los actores del escenario político, es capaz de hacer un empleo estratégico de la vanidad de los demás, como cuando ofrece concesiones simbólicas a cambio de ganacias sustanciales.[8] Ahora bien, no creo que Tocqueville estuviese por completo errado en este punto. Los teóricos de la elección racional ciertamente exageran y a menudo *ad absurdum*, cuando presentan al hombre como *homo economicus* o *politicus* que continúa optimizando y calculando aun en las actividades más íntimas y apasionadas, tales como el matrimonio, el suicidio, el consumo de drogas o la asistencia a la iglesia.[9] Sin embargo, Tocqueville va demasiado lejos en la dirección opuesta cuando implícitamente niega la capacidad de deliberación, anticipación y decisión. *Es* verdaderamente difícil representarse las

dos imágenes del individuo al mismo tiempo —como una criatura racional capaz de reflexionar y elegir y como uu objeto pasivo, juguete de las fuerzas causales que operan "a sus espaldas"— pero precisamente la necesidad de superponer como un prestidigitador esas dos visiones es lo que les brinda su naturaleza específica a las ciencias sociales.

La anatomía del espíritu según Tocqueville

En este capítulo me propongo tres objetivos. El primero es ofrecer un *catalogue raisonné* de las motivaciones que según Tocqueville están en la base de la conducta humana. Aunque éste es un objetivo en alto grado tipológico, intentaré también hacer algunas observaciones sustantivas. El segundo propósito es discutir los innovadores análisis que hace Tocqueville de la interacción entre los deseos y las oportunidades para explicar la conducta humana.[10] El objetivo final es exponer su análisis de la causalidad intrapsíquica poniendo un énfasis especial en los tres mecanismos que yo llamo los efectos de difusión, de compensación y de concentración. Quizá no haga falta decir que la mayor parte de las afirmaciones que haré son el producto de una reelaboración, puesto que Tocqueville ciertamente no presentó tales mecanismos de una manera sistemática. Para aquellos lectores cuyo interés principal reside en la interpretación de Tocqueville, tal vez mi versión sea demasiado "reelaborada". Sin embargo, para otros y hasta para el historiador del pensamiento, el interés intrínseco de los argumentos que le atribuyo a Tocqueville puede, o por lo menos así lo espero, compensar cualquier déficit o cualquier exceso exegético de mi análisis.

Sin embargo, Tocqueville ofrece una psicología social que va mucho más allá de lo que normalmente identifica hoy a esa disciplina. Es un enfoque muy semejante a lo que en el capítulo 1 llamé antropología filosófica, un estudio de los universos psicológicos que puede sugerir mecanismos explicativos precisos en una multiplicidad de situaciones históricas. Ahora bien, para Tocqueville, los universos psicológicos no son conjuntos de deseos y creencias inmutables presentes en todo lugar y en todo tiempo. Antes bien, como veremos luego, esos universos están constituidos por *posibilidades permanentes*, por meca-

nismos que pueden activarse en cualquier momento o en cualquier lugar mediante disparadores mucho más difíciles de comprender que los mecanismos mismos.

No obstante, podemos comenzar por observar que Tocqueville no era un declarado enemigo de las proposiciones incondicionalmente generales. Por ejemplo, en un pasaje afirma que "entre todas las criaturas, el hombre es el único que muestra un disgusto natural por la existencia y un inmenso anhelo de existir; menosprecia la vida y teme la aniquilación. Estos instintos diferentes inclinan constantemente su alma a la contemplación del más allá, y la religión es lo que lo conduce hacia ese lugar" (DA, pág. 296). Pero esta observación bastante insípida, que recuerda a Pascal aunque carece de su vigor, es infinitamente menos interesante que el análisis de las formas específicas de la religión (y la irreligión). En otra observación que pretende ser universal nos dice que "En los abogados, como en todos los hombres, lo que prevalece es el interés particular, especialmente el interés del momento" (DA, pág. 264). Pasando por alto el hecho (capítulo 3) de que dos de esas tendencias pretendidamente universales —la religión y la miopía— en realidad se invalidan mutuamente, sencillamente quiero hacer notar que es más interesante leer lo que tiene que decir Tocqueville sobre el altruismo en las sociedades democráticas o sobre "el autointerés cabalmente entendido" que sobre la tendencia universal a dominar que tiene el autointerés a corto plazo. De una manera más general, quiero decir que nos enseña menos lo que Tocqueville tiene que decir sobre la "tendencia natural" del hombre que su discusión de las causas que debilitan esa tendencia —o que la fortalecen—.

Tampoco deberíamos buscar universales psicológicos en los aforismos diseminados a lo largo de la obra de Tocqueville. Aquí tenemos algunos ejemplos:

> Además de odiar a sus enemigos, ¿qué es más natural en el hombre que adularlos? (DA, pág. 179)

> Se ha observado que un hombre que se encuentra en peligro inminente rara vez conserva su nivel normal; o se eleva por encima o cae muy por debajo de él. (DA, pág. 199)

> Tales desviaciones... demuestran la inferioridad de nuestra naturaleza, la cual, incapaz de defender firmemente lo que es verdadero y justo, generalmente se limita a elegir entre dos excesos. (DA, pág. 43)

> Un gran hombre dijo que *la ignorancia descansa en ambos extremos del conocimiento*. Quizá habría sido más exacto decir que las convicciones profundas descansan en los dos extremos y la duda en el medio. (DA, págs. 186-187)

Si bien resultan sorprendentes, tales aforismos no agregan nada a una teoría psicológica. Sólo sugieren mecanismos plausibles que carecen de cualquier connotación de determinismo o inevitabilidad. Sin embargo, aun como mecanismos, tienen un bajo nivel de generalidad. En posteriores subsecciones de este capítulo analizo una serie de mecanismos que pueden aplicarse mucho más ampliamente porque entran dentro de lo que he llamado las *estructuras generadoras de mecanismos*. No obstante, antes de entrar en la fisiología (para no hablar de la patología) quiero decir algunas palabras sobre la anatomía del espíritu según Tocqueville.

El vocabulario que emplea Tocqueville al describir las motivaciones humanas es muy rico y variado. Los términos "interés" y "pasión" aparecen constantemente, como aparecían en las obras de los moralistas del siglo XVIII.[11] Más adelante analizaré la significación exacta que tienen en los trabajos de Tocqueville. Pero más típicamente tocquevilleano es el empleo de la palabra "gusto", utilizada a veces como sinónimo de "deseo" y a veces con el sentido de hábito, instinto o inclinación. Puede encontrarse un ejemplo de esta terminología en un resumen lapidario de su teoría sobre los contrapesos del individualismo: "Al principio es necesario que los hombres presten atención al interés público, luego eso se transforma en una elección. Lo que fue cálculo llega a convertirse en instinto. A fuerza de trabajar en bien de sus conciudadanos, el individuo adquiere finalmente el hábito y el gusto por servirles" (DA, págs. 512-13). Tocqueville usa la mayor parte de esos sustantivos para designar una variedad tal de cosas que resulta difícil advertir algún propósito sistemático detrás de su terminología. Por lo menos yo no lo encontré.

Lo que tenemos que captar, detrás de las fluctuaciones del lenguaje, es que además de las pasiones y los intereses, hay *propensiones,* relativamente débiles, y a veces motivaciones, apenas conscientes, que gobiernan la conducta, salvo cuando se les opone uno de los dos motivos más fuertes.[12] Aduciré tres ejemplos a fin de mostrar que en la perspectiva de Tocqueville tales propensiones generalmente no producen un efecto decisi-

vo en la conducta. En un pasaje señala que "no se trata de que los pueblos que tienen un estado social democrático menosprecien naturalmente la libertad; por el contrario, sienten un gusto instintivo por ella. Pero para ellos, la libertad no es el objeto principal y continuo de sus deseos; por la igualdad sí sienten un amor eterno" (DA, pág. 57). En el largo plazo, un gusto por la libertad no puede superar la pasión por la igualdad.[13] También observa Tocqueville que "si bien sus gustos inclinan a los abogados hacia la aristocracia y el príncipe, sus intereses naturalmente los inclinan hacia el pueblo" (DA, pág. 266). Se considera que el interés compartido es más potente que la "afinidad natural" (DA, pág. 265) de los gustos: "No tengo la intención de decir que esas inclinaciones naturales de los abogados tengan la fuerza suficiente para impulsarlos de una manera irresistible. Entre los abogados, como entre los hombres en general, lo que prevalece es el interés particular, especialmente el interés del momento" (DA, pág. 264). Y finalmente, "el gusto excesivo por las teorías políticas generales impulsado por la igualdad" (DA, pág. 442) queda contrarrestado por los intereses materiales: "Los comerciantes se adhieren ansiosamente a todas las generalizaciones filosóficas que se les presentan sin observarlas esmeradamente y lo mismo puede decirse sobre la política, la ciencia y las artes. Pero sólo aceptan aquellas referentes al comercio después de examinarlas cuidadosamente y aun así las aceptan con reservas" (*ibid*).

Por consiguiente, parece razonable considerar que los intereses y las pasiones son los elementos más importantes de las motivaciones mencionadas hasta ahora, no necesariamente porque sean las que ejerzan influencia sobre muchas acciones —o sobre acciones más importantes— sino porque son más decisivas cuando entran en conflicto con las propensiones y hábitos de la vida cotidiana.[14] Pronto analizaré la cuestión fundamental de lo que ocurre cuando un interés y una pasión entran en conflicto. Luego, consideraré también un tercer tipo de motivación tan importante como las pasiones y los intereses, me refiero a las *normas sociales*. Aunque Tocqueville no las mencione con ese nombre, las analiza extensamente en dos capítulos de *La democracia en América* a los que me remitiré después. No obstante, en primer lugar, quiero profundizar un poco más el concepto de autointerés según la perspectiva de Tocqueville.

Tocqueville señala que en el período de transición entre el

Antiguo Régimen y la nueva democracia "Los pobres conservaron la mayor parte de los prejuicios de sus padres, pero sin sus creencias; su ignorancia, pero sin sus virtudes; aceptaron la doctrina del autointerés considerado como motivo para la acción sin comprenderlo; y ahora su egotismo es tan poco ilustrado como lo fue antes su devoción" (DA, págs. 15-16). Los norteamericanos, en cambio, adoptaron la doctrina del autointerés adecuadamente entendida, la cual les permite ver, por ejemplo, que "el sacrificio [por un compañero] es tan necesario para el hombre que lo hace como para el que se beneficia con dicho sacrificio" (DA, pág. 525). Uno debe "trabajar por el bien de todos" (*Ibid*), mediante la cooperación, la ayuda mutua y los pequeños sacrificios, porque a largo plazo uno mismo termina beneficiándose, una observación hecha ya antes por Montaigne (citado por Tocqueville) y por Descartes (no citado).[15] Sin embargo, Tocqueville ni siquiera trata de explicar *por qué* el autointerés ilustrado nos exige trabajar por el bien de los demás. Aunque habla de una "*convention*" (traducida como "understanding" [entendimiento] en DA, pág. 572) de ayuda mutua; evidentemente no la utiliza en el sentido de una "convención" como la de conducir por la derecha en una carretera. Las convenciones de este último género tienen una autosustentación, mientras que una norma de ayuda mutua podría ser vulnerable para el "aprovechado". Aunque en otros pasajes Tocqueville demuestra que es consciente del hecho de que los beneficios colectivos no bastan para generar (y explicar) la cooperación individual,[16] su análisis de por qué los individuos habrían de encontrar en su interés a largo plazo una razón para ayudarse recíprocamente parece basarse en esta inferencia falaz.[17]

Un sacrificio para favorecer a los demás significa manifestar un interés a corto plazo. Sin embargo, la implicación inversa no se sostiene. Aun cuando una persona estuviera completamente sola, como Robinson Crusoe en su isla, podría darse un conflicto entre las demandas de ventaja inmediata y aquellas de gratificación postergada. ¿Debe Robinson Crusoe pasarse la vida pescando con la mano o quedarse algunos días sin comer mientras teje una red? La lógica de "dar un paso atrás para poder dar luego dos hacia adelante" —consumir menos hoy a fin de consumir más mañana— es universalmente aplicable.[18] Creo que ésta es la esencia del "autointerés adecuadamente entendido". Como lo expresa claramente el

análisis de Tocqueville, el concepto tiene tanto un componente motivacional como uno cognitivo. Uno debe estar motivado por una recompensa a largo plazo y no simplemente por la ganancia inmediata. Y debe comprender que el camino hacia los beneficios a largo plazo a menudo exige estrategias indirectas de considerable sutileza.

¿Por qué habrían de actuar los individuos en contra del autointerés? Hay un amplio repertorio de respuestas a esta pregunta que puedo resumir del modo siguiente: ignorancia, exceso de voluntad, miopía, inconstancia, falta de medios, debilidad de la voluntad, ceguera y autoengaño. De todas ellas, Tocqueville tiende a inclinarse principalmente por la cegnera (o la sordera) inducida por la pasión, lo cual es coherente con lo que dije anteriormente sobre su opinión de las motivaciones humanas. Pero creo que las demás respuestas también merecen un análisis, en parte porque Tocqueville también suele invocarlas y en parte porque el hecho mismo de que él las *pase por alto* nos da algunos indicios de su forma de pensar.

La crasa ignorancia constituye una razón profunda de por qué los ciudadanos de las sociedades democráticas siempre tienden a obrar contra su autointerés. Un aspecto del contraste entre la igualdad y la libertad es que los beneficios materiales derivados de esta última, aunque son más importantes que los derivados de la primera, tardaron más en aparecer y por lo tanto son más difíciles de identificar. "Las cosas buenas que proporciona la libertad sólo se advierten a medida que pasa el tiempo, y siempre es fácil confundir la causa que las provocó. Las ventajas de la ignaldad se sienten inmediatamente y cada día se puede ver de donde provienen" (DA, pág. 505). O en otro pasaje: "La gente apasionadamente inclinada a los placeres físicos normalmente observa cómo la agitación en favor de la libertad amenaza la prosperidad, antes de apreciar cómo la libertad la ayuda a obtener lo mismo" (DA, pág. 540). Aunque la libertad, objetivamente hablando, resulta favorecida por el autointerés ilustrado, la comprensión necesaria para que la libertad llegue a formar parte del autointerés *percibido* es difícil de alcanzar.

Pero hay más. Aun cuando se identificara correctamente la libertad como el vehículo mediante el cual es posible alcanzar el autointerés, ésta no podría nunca servir a ese fin si se supusiera que es lo único capaz de hacer. En *La democracia en América* Tocqueville hace una observación breve y algo impre-

cisa sobre ese efecto, en el capítulo que titula "Cómo el amor excesivo por la prosperidad puede dañarla" (DA, pág. 546-7). En *El Antiguo Régimen* encontramos una declaración más directa y potente:

> Tampoco creo que un amor genuino por la libertad esté siempre impulsado por la perspectiva de recompensas materiales; en realidad, ciertamente esa perspectiva es a menudo dudosa incluso respecto del futuro inmediato. Es cierto que en el largo plazo la libertad siempre ha de brindarles comodidad y bienestar —y con frecuencia gran prosperidad— a aquellos que saben conservarla. Sin embargo, en el corto plazo la libertad a veces se revela contraria a lo agradable propio de su naturaleza y en realidad hay ocasiones en las que el despotismo puede garantizar mejor el breve goce de tal beneficio. Lo cierto es que quienes aprecian la libertad sólo por los beneficios materiales que les ofrece nunca pudieron conservarla por mucho tiempo.[19]

Precisamente porque los beneficios de la libertad son esencialmente subproductos del amor por la libertad misma, no se encuentran dentro del objetivo del autointerés, ni siquiera del autointerés ilustrado. Como en otros casos de exceso de voluntad (capítulo 1), el intento de promover el autointerés obra en contra de dicho interés.

La burda miopía —la abierta preferencia por los placeres presentes antes que por los futuros— también constituye una razón de por qué la gente obra en contra de su autointerés. De acuerdo con Tocqueville, la igualdad democrática tiende a reforzar la miopía natural de la humanidad: "Una de las características de las épocas democráticas es que todos los hombres adquieren el gusto por el éxito fácil y los placeres inmediatos" (DA, pág. 440). Y se refiere a "los medios secretos que emplea la igualdad para hacer que la pasión por los placeres físicos y un interés exclusivo por los goces inmediatos predominen en el corazón humano" (DA, pág. 631).[20] No obstante, los análisis más detallados de Tocqueville sugieren una visión diferente, y a mi juicio, más profunda. Su idea fundamental es, no que los ciudadanos democráticos sean miopes, sino que sus deseos varían permanentemente:

> Cuando alguien está tratando constantemente de cambiar de posición, cuando a todos se les abre un inmenso campo de

> competencia, cuando las fortunas se amasan y se dilapidan en el menor espacio posible de tiempo en el tumulto de la democracia, las personas piensan en función de riquezas súbitas y fáciles, de grandes posesiones que se ganan y se pierden con facilidad, del azar en todas sus formas. La inestabilidad social favorece la inestabilidad natural de los deseos. Entre todas esas fluctuaciones permanentes del destino, el presente descuella exageradamente y oculta el futuro, de suerte que los hombres no desean pensar en nada que esté más allá del día siguiente. (DA, pág. 548)

O en otro párrafo: "Agréguese a ese gusto por la prosperidad, un estado social en el cual ni la ley ni la costumbre sostienen a nadie en su sitio y se advertirá que todo ello constituye un gran estímulo para esa inquietud del temperamento. Entonces uno encuentra gente que cambia constantemente de camino por temor a pasar sin advertirlo junto al sendero más corto que conduce a la felicidad" (DA, pág. 537). Esta visión de la vida democrática no excluye que cada deseo sucesivo pueda tener un horizonte temporal remoto, es decir que los ciudadanos persigan objetivos distantes y permanentemente cambiantes en cada momento particular. Esta idea sería una aplicación a los deseos de un argumento que Tocqueville emplea en otra parte refiriéndose a las creencias: "Durante mucho tiempo [la libertad de prensa] no perturbó [el] hábito de creer firmemente en algo sin reflexionar lo suficiente, pero lo que hace es modificar diariamente el objeto de la creencia implícita. La mente humana continúa distinguiendo sólo un asunto por vez en el conjunto del horizonte intelectual, pero ese asunto cambia constantemente" (DA, pág. 187).

Sin embargo, podríamos preguntarnos cómo puede continuar funcionando este estado de cosas paradójico en un estado de equilibrio. ¿Acaso las personas no terminarían por reconocer las fluctuaciones de sus creencias y deseos? Según Tocqueville, eso es lo que en realidad ocurre en la esfera cognitiva: "pronto casi la totalidad de las nuevas ideas se examina. La experiencia sume a la humanidad en la duda y la desconfianza universales" (DA, pág. 187). En un importante pasaje dedicado a la reducción del período de arrendamiento en las sociedades democráticas, Tocqueville afirma que se observa una experiencia de aprendizaje similar respecto de los deseos:

> En la Edad Media casi toda la tierra se arrendaba a perpetuidad, o por lo menos durante largos períodos. Cuando uno estudia la economía doméstica de aquellas épocas descubre que los arriendos por noventa y nueve años eran entonces más comunes de lo que son hoy los de doce años. En aquellos tiempos la gente creía que las familias eran inmortales, las condiciones parecían fijas para siempre, y la sociedad en su conjunto aparentaba ser tan estable que nadie imaginaba siquiera que algo podía alguna vez conmoverse en su interior. En las épocas de igualdad los pensamientos son por completo diferentes. Es fácil suponer que nada ha de quedarse inmóvil. El sentimiento de inestabilidad está en el aire. En semejante clima mental los terratenientes y también los propietarios sienten una especie de pavor instintivo por las obligaciones a largo plazo; temen que algún día el acuerdo que hoy le proporciona beneficios se convierta en un estorbo. Vagamente tienen conciencia de que puede ocurrir un cambio súbito e inesperado en su condición. Se temen a sí mismos, tienen miedo de que al cambiar sus gustos lleguen a lamentar el hecho de no haber sido capaces de renunciar a aquello que alguna vez constituyó el objeto de su codicia. Y tienen razón de sentir ese temor, porque en épocas de democracia todo es inestable, pero lo más inestable es el corazón humano. (DA, pág. 582)

Aun cuando no deberíamos confundir los deseos miopes con los deseos de corta vida, la inestabilidad *anticipada* de los deseos podría dar lugar a conductas miopes. ¿Por qué habríamos de trabajar por los beneficios que podamos obtener en el futuro cuando la experiencia nos enseña que muy bien podemos no desear ya tales beneficios cuando finalmente los alcancemos? De manera similar, ¿por qué crear algo duradero si sabemos que pronto va a ser anticuado? "Una vez conocí a un marino norteamericano y le pregunté por qué los barcos que se construían en su país estaban hechos de modo tal que no duraran mucho. El me respondió sin pensarlo dos veces que el arte de la navegación estaba haciendo progresos tan rápidos que hasta la mejor nave terminaría siendo casi inútil si duraba más de unos pocos años" (DA, pág. 453).

Estas pautas de conducta, ¿son contrarias al autointerés? ¿No podrían acaso representar una técnica prudente para minimizar luego la frustración y la lamentación? La falacia que esconde esta sugerencia estriba en el supuesto implícito de que el cambio de deseo es algo que sencillamente *le ocurre* a uno. [21] No obstante, un individuo puede planificar su conducta

de modo tal que se operen menos cambios y que sea posible alcanzar una satisfacción duradera. Supongamos que actualmente yo esté apasionadamente interesado en tocar el violín. ¿Debería comenzar a aprender ahora mismo, cuando probablemente el año próximo prefiera estudiar piano? ¿No sería mejor que compre algunas buenas grabaciones de música para violín que el año que viene puedo cambiar por otras para piano? Sin embargo, tocar el piano y escuchar grabaciones de música para piano son dos actividades muy diferentes. La primera es un acto de autorrealización, la última un acto de consumo.[22] La primera tiende a generar deseos que la estabilizan, la última tiende a provocar sentimientos desestabilizadores de hastío y desaliento. Por lo tanto, proyectar todas nuestras actividades como si cada una de ellas fuera una forma de consumo no se ajustaría al autointerés adecuadamente entendido.[23]

Tocqueville también señala que "Hay otra razón que hace que los esfuerzos de un gobierno democrático sean menos duraderos que los de una aristocracia. El pueblo no sólo ve con menos claridad que las clases altas lo que puede esperarse o temerse para el futuro, sino que además sufre los males del presente de un modo por completo diferente" (DA, pág. 223). La idea se generaliza muy fácilmente. Si el pobre no adopta estrategias indirectas —un paso atrás a fin de poder dar luego dos hacia adelante— ello no se debe necesariamente a que sea incapaz de anticiparse al futuro o a preocuparse por él. La razón puede ser sencillamente que el pobre no puede darse el lujo de dar ese paso hacia atrás que constituiría para él un riesgo inaceptable. Si Robinson Crusoe se encontrara tan próximo a morir de inanición que no pudiera tomarse el tiempo de construir una red, estaría condenado a pasar hambre siempre.

También es posible obrar contra el propio interés por debilidad de la voluntad (más adelante daremos una definición y haremos un análisis más extenso de este tema). Sin embargo, éste es un caso al que Tocqueville no le da gran importancia. Por lo que yo sé, en el único pasaje en que el autor invoca la carencia de fuerza de voluntad es el siguiente:

> La mayoría, cuando ha tenido el tiempo suficiente de examinarse y de probar su posición, es la fuente común de todo poder. Pero ni aún entonces la mayoría es todopoderosa. La humanidad, la justicia y la razón están por encima de ella en el

> orden moral; y en el mundo de la política, los derechos adquiridos también tienen prioridad sobre ella. La mayoría reconoce esos límites y si no los traspasa ello se debe a que, como cualquier individuo, tiene sus pasiones, y, como él, puede hacer el mal sabiendo lo que es el bien (DA, pág. 395-6).

Pero aun en este caso se trata de una cuestión de conflicto entre la pasión y la moral y no entre el interés a corto plazo y el interés a largo plazo. El hecho de que Tocqueville no le preste la suficiente atención a este fenómeno tiene que ver con su perspectiva de la función que cumplen las pasiones en la vida humana, un tema sobre el que creo que vale la pena extenderse algo más.

En primer lugar tenemos que aclarar una ambigüedad verbal. Cuando se refiere a las pasiones, Tocqueville parece utilizar la misma palabra con dos sentidos diferentes. A veces *passion* parece indicar cualquier deseo muy intenso, incluso aquellos que constituyen intereses en la acepción del término descrita antes. Por consiguiente a menudo dice *passion* para referirse al bienestar y al goce material que caracteriza a los norteamericanos (DA, págs. 283, 531, 537, 541, 663), a pesar de su tendencia a caracterizar el deseo por el bienestar como el interés primario de ese pueblo (DA, págs. 237, 527-8). En el siguiente análisis evitaré ese sentido general del término y emplearé únicamente el más restringido, es decir el que define a la pasión como un deseo que no está dirigido a ningún tipo de ventaja (personal o general) y que en realidad puede desviar a los hombres de la búsqueda de su propio interés[24]. A fin de ilustrar la idea, consideraré la pasión por la igualdad en las sociedades democráticas.

En el capítulo 1 cité la observación que hace Tocqueville: "Si las ventajas remotas prevalecieran sobre las pasiones y las necesidades del momento, no habría habido soberanos tiránicos ni aristocracias exclusivas" (DA, pág. 210). Una declaración más completa en el mismo sentido es la siguiente:

> Uno no debe imaginar que los estados que van perdiendo poder pierden al mismo tiempo población o comienzan a desvanecerse; la prosperidad continúa dándose sin pausa y esos estados hasta crecen más rápidamente que cualquier otro reino de Europa. Pero sienten que están empobreciéndose porque no son capaces de enriquecerse a la misma velocidad que sus vecinos y creen que están perdiendo el poder porque súbita-

mente se han puesto en contacto con una fuerza más poderosa que la suya. De modo tal que se han debilitado sus sentimientos y sus pasiones antes que sus intereses. Pero, ¿esto no es suficiente para poner en peligro la confederación? Si desde el comienzo del mundo las naciones y los reyes no hubiesen tenido en cuenta más que su ventaja real, no sabríamos casi qué fueron las guerras entre los hombres. (DA, pág. 382-3)

El tema de la *envidia* democrática que se señala aquí es central para el análisis de Tocqueville. Generalmente, por supuesto, se atribuye esta pasión a los individuos antes que a "los Estados. El sentimiento de envidia democrático" (DA, pág. 310) incita a la gente a obrar en contra de su interés y a experimentar "un falso gusto por la igualdad, que lleva al débil a desear rebajar al fuerte a su mismo nivel y que induce a los hombres a preferir la igualdad en servidumbre que la desigualdad en libertad" (DA, pág. 57). En una discusión sobre el servicio militar obligatorio, Tocqueville observa que "es la desigualdad de una carga y no su peso lo que generalmente provoca resistencia" (DA, pág. 652). Y describe las consecuencias de la pasión democrática por la igualdad del siguiente modo:

Los pueblos democráticos siempre aman la igualdad, pero a veces esa pasión llega a transformarse en delirio. Esto ocurre cuando el antiguo orden social, durante mucho tiempo amenazado, finalmente llega al colapso después de una rigurosa lucha interna y las barreras jerárquicas a la larga se derriban. En tales ocasiones, los hombres se abalanzan sobre la igualdad como si ésta fuera su botín y se aferran a ella como si fuera un tesoro precioso que temen alguien les arrebate. La pasión por la igualdad se cuela en cada rincón del corazón humano, se expande y lo colma todo.
No vale la pena explicarles que esa ceguera que los ciñe a una pasión exclusiva compromete sus más preciados intereses; son sordos. No vale la pena decirles que la libertad se les escapa de las manos mientras ellos se distraen mirando hacia otro lado; están ciegos, o pueden ver, pero sólo anhelan una cosa en el mundo. (DA, pág. 505)

Algunos de estos pasajes sólo sugieren una débil envidia: si yo no puedo tenerlo, que no sea de nadie. Otros sugieren una envidia más profunda, rebanarse la nariz para mortificar a la propia cara.[25] Sólo en esta última forma la envidia lleva al

individuo a obrar en contra de su propio interés. En particular, la pasión democrática por la igualdad de bienestar para todos[26] puede inducir a las personas a desistir de la libertad, aun cuando, como ya vimos, a largo plazo la libertad aumenta el bienestar. Ciertamente una de las razones para que la gente esté dispuesta a hacer ese sacrificio sea posiblemente que es incapaz de comprender la conexión causal entre la libertad y el bienestar. Sin embargo, el último pasaje citado, indica que no se trata sencillamente de una mera cuestión de déficit intelectual. La falta de comprensión tiene raíces motivacionales en la "sordera" y la "ceguera" inducidas por la igualdad.

Como cuando nos referíamos a las causas de la envidia, en este caso la paradoja central es que "El aborrecimiento que sienten los hombres por los privilegios aumenta a medida que tales privilegios se hacen más raros y menos importantes, como si la llama de la pasión democrática se inflamara más ardientemente al tener menos combustible que la alimente... Cuando reinan condiciones de desigualdad, ninguna diferencia, por grande que sea, ofende la vista. Pero en medio de la uniformidad general, la menor disimilitud parece chocante y cuanto más completa es la uniformidad, más insoportable parece la diferencia" (DA, pág. 672-3). Esta opinión —de que la envidia aumenta con la igualdad— puede interpretarse de varias maneras. ¿Afirma Tocqueville que la envidia está negativamente vinculada con la diferencia de ingresos o que, existiendo una diferencia de ingresos, la envidia se relaciona negativamente con todas las desigualdades que se dan en la sociedad? (¿O sostiene acaso las dos opiniones, que son perfectamente coherentes?). A su vez, la segunda opinión puede interpretarse de dos maneras diferentes: considerando que la desigualdad general es, o bien una causa que desencadena la envidia, o bien un argumento de ésta.[27]

Parece claro, y no sólo por este ejemplo, que las pasiones y el interés pueden entrar en conflicto. Conviene a mis intereses tolerar la religión a causa de su utilidad social, pero mi aborrecimiento por las creencias supersticiosas me dicta una actitud muy diferente (DA, pág. 294). Negarse a recoger el guante de un duelo es algo deshonroso (DA, pág.585), aunque sea lo que más convenga a mi interés. En casos como éstos hay cuatro elementos: un deseo por x que incluye un interés, un deseo por y que incluye una pasión y que es incompatible con x, el juicio del actor de que uno de los dos deseos es más fuerte y

debe triunfar y el hecho de que uno de los deseos se traduce en una acción. Podemos entonces hacer la distinción de cuatro casos. (1) Un juicio de que el interés debería prevalecer sobre la pasión, seguido por una ación basada en el interés. (2) Un juicio de que la pasión debería prevalecer sobre el interés, seguido de una acción basada en la pasión. (3) Un juicio de que el interés debería prevalecer sobre la pasión, seguido de una ación basada en la pasión. (4) Un juicio de que la pasión debería prevalecer sobre el interés, seguido de una acción basada en el interés.

No hace falta hacer ningún comentario sobre el primer caso. Recoger el guante de un duelo puede ser una instancia del segundo caso. El tercero y cuarto casos, implican una debilidad del carácter, en el sentido de que el individuo termina obrando en contra de aquello que, teniendo en cuenta todos los elementos, creyó que debía hacer[28]. De todos ellos, el cuarto caso parecería paradójico, pero si se lo piensa bien no hay nada extraño en la idea de que la acrasia constituya un obstáculo para la pasión. Tocqueville nos brinda un maravilloso ejemplo de ello en el esbozo que hizo en 1835 sobre la historia de Francia anterior a 1789:

> No sólo se les impedía a los nobles aumentar o recuperar sus propias fortunas mediante el comercio y la industria, sino que la costumbre les prohibía incluso apropiarse mediante el matrimonio de las riquezas adquiridas por esas vías. Un noble se hubiese sentido degradado por una alianza con la hija de un rico *roturier*. Sin embargo, tales uniones no eran raras entre ellos, porque sus fortunas decrecían más rápidamente que sus deseos. Esas alianzas plebeyas, si bien enriquecían a ciertos miembros de la *noblesse*, le asestaron el golpe final a la influencia que ejercía la nobleza sobre la opinión, en última instancia el único poder que, como cuerpo, conservaba esa clase.
>
> Antes de aplaudir a los hombres por haberse elevado por encima de los prejuicios comunes, debemos considerar cuáles son sus motivos. Para poder juzgar su conducta, debemos situarnos en el mismo punto de vista en el que se sitúan ellos y no en el punto de vista de la verdad abstracta. Lanzarse a rebatir una opinión común porque la consideramos falsa es noble y virtuoso; pero despreciar un prejuicio sencillamente porque lo que predica no nos conviene es casi tan peligroso para la moral como abandonar un principio verdadero por la misma razón. Los nobles estaban errados primero cuando se

sentían degradados por casarse con hijas de *roturiers*. Y luego estaban aun más errados al casarse con ellas en esa creencia.[29]

En cambio no encontramos en Tocqueville ningún ejemplo del tercer caso, que es más familiar. En sus discusiones sobre los conflictos en los cuales la pasión prevalece sobre el interés, no invoca el mecanismo de la debilidad de voluntad. Como dijimos antes, este último mecanismo implica ver lo bueno y aún así hacer lo malo. No obstante, según Tocqueville, lo que ocurre es sencillamente que la pasión nos hace olvidar o perder la visión del interés. El individuo no juzga que vale más cumplir un deseo que otro, ni es consciente de ese otro deseo. Tocqueville se refiere constantemente a las pasiones con los términos "sorda", "ciega" e "irreflexiva"; son obsesiones que desdibujan todo lo demás. Como ya dije, esa es una visión excesivamente mecánica de la motivación humana. Pues deja de lado no sólo el tipo de conflicto que surge en los casos (1) y (4) mencionados antes, sino también otros casos en los cuales las pasiones y el interés se relacionan entre sí como vectores de un paralelogramo de fuerzas en el que la acción final realizada es el producto de la combinación de ambas.

Para derrotar el interés las pasiones pueden utilizar también otros medios, por ejemplo, el autoengaño. Al estar bajo la influencia de las pasiones nos persuadimos fácilmente de que lo que éstas nos incitan a hacer no sólo es compatible con nuestro interés, sino que en realidad es una exigencia de éste.[30] Quizá una pizca de adulterio sea buena para el matrimonio. Mi pasión envidiosa por la igualdad puede ocultarse detrás de la idea de que el más poderoso podría utilizar su fortuna para oprimirme.[31] Que yo sepa, Tocqueville nunca menciona este tipo de mecanismo. En cambio, ofrece vívidos análisis del modelo opuesto, en el cual la pasión se ajusta al interés. En los razonamientos políticos nada es más efectivo que el entusiasmo auténtico, de ahí que un buen político debe poder entusiasmarse con aquello que también corresponde a sus intereses. En el capítulo 3 cité la referencia a "una facultad que es preciosa y en realidad a veces necesaria en la política, la capacidad de crearse convicciones efímeras que concuerden con los sentimientos y los intereses del momento". El siguiente es un análisis más general:

Llamo grandes partidos políticos a aquellos que se ajustan más a los principios que a las consecuencias, a las generalidades

> antes que a lo particular, a las ideas antes que a las personalidades. Tales partidos generalmente tienen rasgos más nobles, pasiones más generosas, convicciones más auténticas y una imagen más audaz y abierta que los demás. En ellos el interés privado, que siempre desempeña el papel más importante en las pasiones políticas, se simula más diestramente detrás del velo del interés público; y a veces hasta pasa inadvertido para aquellos a quienes tales partidos impulsan y arrastran a la acción. Por otro lado, los partidos pequeños generalmente carecen de fe política. Como no tienden a propósitos elevados, el egoísmo de su carácter aparece abiertamente reflejado en todas sus acciones. Se enardecen con un fervor falso (*Ils s'échauffent toujours à froid*); emplean un lenguaje violento, pero sus progresos son tímidos e inciertos (DA, pág. 175).

En suma, las pasiones pueden tanto promover como ir en contra de nuestro interés real. Son negativas porque pueden inducir falsas creencias sobre qué es lo que sirve a nuestro interés y también porque nos hacen olvidar de lo que nos conviene. Pero también pueden alentar nuestro interés, o bien porque aumentan nuestra autoconfianza, o bien porque las convicciones apasionadas les inspiran a nuestros compañeros mayor confianza de la que pueden inspirarles aquellos abiertamente movidos por el cálculo. Hasta donde yo he podido observar, de todos estos variados mecanismos Tocqueville deja de lado el único que se basa en la "irracionalidad motivada" o el autoengaño respecto del verdadero lugar que ocupa nuestro interés. Este descuido de Tocqueville me sorprende, teniendo en cuenta la importancia masiva que tiene este fenómeno en la vida pública y en la privada y la agudeza que manifiesta el autor en tantas otras cuestiones. Admito que posiblemente yo haya pasado por alto pasajes relevantes de su obra.

Ha llegado el momento de aclarar una ambigüedad referente a la idea de las pasiones y lo haremos distinguiendo entre las emociones impulsivas y las emociones sociales. Con estas últimas me refiero a aquellas propensiones emocionales duraderas sostenidas por las normas sociales en una sociedad determinada; las primeras designan pasiones efímeras que surgen espontáneamente sin ningún tipo de base normativa. A fin de ilustrar esta clase de distinción podemos observar un pasaje en el cual se mencionan los dos tipos de pasiones: "Tan pronto como los terratenientes pierden su *profundo sentimiento de pertenencia* a la tierra, basado en los recuerdos y el

orgullo, inevitablemente han de venderla, más tarde o más temprano, porque tienen un poderoso interés pecuniario en hacerlo; puesto que hay otras formas de inversión que les proporcionan una tasa más alta de interés y el dinero contante y sonante les permite satisfacer más fácilmente las *pasiones del momento*" (DA, pág. 53; la bastardilla es mía).

En las sociedades tradicionales basadas en la primogenitura, las heredades son con frecuencia ojeto de una pasión profunda y constante, porque son un "testigo imperecedero del pasado y una preciosa ganancia para el futuro" (DA, pág. 52). En tales sociedades, vender la tierra era un hecho sancionado por severas normas sociales.[32] Por esta pasión, la gente estaba dispuesta a renunciar al interés en ambos sentidos del término, ventaja y beneficio sobre el capital. Los sistemas de herencia igualitarios socavaron esta pasión y la reemplazaron por el desnudo autointerés y las pasiones del momento. Podemos observar las dos características de capital flotante citadas por Tocqueville: atrae una tasa de interés más alta y tiene más liquidez. Es fácil comprender por qué me conviene que mi capital me proporcione un beneficio mayor y por qué el capital líquido me permite satisfacer más fácilmente las pasiones del momento, pero ya es más difícil seguir la sugerencia de Tocqueville según la cual me conviene colocar mi capital de modo tal que me resulte más fácil dilapidarlo más rápidamente. En realidad, el razonamiento contrario parece ser el correcto. Evidentemente mi verdadero interés —adecuadamente entendido— es mantener mi capital relativamente contenido, de suerte que yo quede protegido de las pasiones del momento.[33]

A menudo Tocqueville habla en tono muy crítico de las pasiones impulsivas que siente la gente en las sociedades democráticas. Cuando se aproxima la época de elecciones, el presidente se convierte en el prisionero del pueblo: "ya no gobierna atendiendo al interés del estado, sino atendiendo al interés de su propia reelección; se postra ante la mayoría y, con frecuencia, en lugar de oponerse a sus pasiones, como el deber lo exige, se apresura a anticipar los caprichos de los más" (DA, pág. 135). Al referirse a los abogados, Tocqueville dice que "la costumbre que tienen de dirigir las ciegas pasiones de los litigantes hacia el objetivo, les inspira cierto desprecio por el juicio de la multitud" (DA, pág. 264).

El mismo efecto se obtiene también de un modo diferente:

"Los hombres que han realizado un estudio especial de las leyes y han adquirido por ello hábitos de orden... se oponen violentamente por naturaleza al espíritu revolucionario y a las pasiones consideradas malsanas de la democracia" (*ibid*). O en otra pasaje: "Cuando el pueblo norteamericano se deja embriagar por sus pasiones o se deja descarriar por sus ideas, los abogados aplican un freno casi invisible que las atempera" (DA, pág. 268).

En otra parte Tocqueville reconoce que esas pasiones populares tienen un aspecto más positivo, si bien limitado:

> Es indiscutible que en épocas de peligro un pueblo libre generalmente exhibe una energía infinitamente mayor que un pueblo que no lo es, pero me inclino a creer que ello es particularmente cierto en el caso de los pueblos en los cuales existe un elemento aristocrático dominante. Me parece que la democracia se adapta mucho mejor a la tarea de gobernar una sociedad pacífica o, si es necesario, de hacer algún esfuerzo súbito y agresivo, que a la de luchar durante largos períodos contra violentas tormentas que obstruyen la existencia política de una nación. La razón de esto que sostengo es sencilla: el entusiasmo conduce a los hombres a afrontar peligros y privaciones, pero sólo la reflexión los induce a continuar resistiéndolos durante un período prolongado. Aun en aquello que suele llamarse la valentía instintiva hay más de cálculo de lo que generalmente se supone; y aunque habitualmente lo único que provoca los primeros esfuerzos para lograr algo son las pasiones, para continuar con tales esfuerzos es necesario tener en la mira el resultado. (DA, pág. 223)

Tengo la impresión de que aquí Tocqueville confunde sus propias ideas. Pone el acento en el contraste entre las pasiones de corta vida que mueven a las multitudes y ese autointerés calculado, que es el único capaz de mantener un esfuerzo continuo teniendo en cuenta un objetivo distante. Pero, como ya lo señalé en el capítulo 3, ¿no es acaso el rasgo más distintivo de una aristocracia el hecho de que tenga *pasiones duraderas*, entendidas éstas como algo diferente tanto de las pasiones efímeras como del autointerés a largo plazo? Tocqueville reserva su respeto a aquellos que se sienten "más comprometidos con los principios que con las consecuencias" (DA, pág. 175). Cuando Tocqueville valora la nobleza, lo hace normalmente más por su carácter que por su capacidad de anticipación. "Por ello es que los aristócratas a menudo muestran una satisfac-

ción arrogante por las comodidades físicas de las que gozan en determinado momento y exhiben una singular fuerza de resistencia cuando finalmente las pierden" (DA, pág. 531). O en otro pasaje: "Mientras la nobleza disfrutó de su poder y también durante mucho tiempo después de haberlo perdido, el honor aristócrático suministró una fuerza extraordinaria al vigor individual. De modo que había hombres que, a pesar de su impotencia, abrigaban aún una elevada idea de su valor individual y se arriesgaban a resistir en aislamiento la presión de la autoridad pública" (DA, pág. 313). La referencia a la capacidad de anticipación y a la prudencia de los nobles es una excepción en una obra que, antes bien, tiende a poner el acento en el acatamiento a veces absurdo de los principios y en el desprecio por el cálculo mezquino y consecuente que caracterizaba a esos nobles.

Estas observaciones sugieren la necesidad de presentar un tercer tipo de motivación, las *normas sociales* que se mantenían tanto mediante la internalización como mediante las sanciones externas.[34] En *La democracia en América* Tocqueville hace frecuentes referencias a tales normas y hasta les dedica especialmente dos capítulos.

En el capítulo sobre las buenas maneras, como se las entiende en los Estados Unidos, identifica muy precisamente una paradoja básica de las normas sociales: "A simple vista, nada parece menos importante que las formalidades externas de la conducta humana, sin embargo no hay nada a lo que los hombres le asignen más importancia" (DA, pág. 605). Basta leer *Du côté de chez Guermantes,* de Proust, o *La distinction,* de Bourdieu para advertir hasta qué punto pueden ser importantes desde el punto de vista subjetivo las reglas de la etiqueta social, y hasta qué punto puede sentirse desdichado el que las viola; sin embargo nada puede ser intrínsecamente menos grave. Aunque Tocqueville las describe como "conventions" (DA, pág. 606), evidentemente no utiliza esa palabra en el mismo sentido en el que nos referimos a las convenciones de ayuda mutua, puesto que, a diferencia de estas últimas, las reglas de etiqueta no tienen utilidad ni social ni individual.[35]

En el capítulo dedicado al honor como se lo concibe en Estados Unidos y en las democracias, define este fenómeno como una "regla particular, basada en un estado particular de la sociedad, mediante la cual una persona distribuye elogio o censura" (DA, pág. 617). Esta definición incluiría también las

buenas maneras y en realidad ofrece una caracterización general de las normas sociales, de las cuales las buenas maneras y el honor no son más que dos casos especiales. Tocqueville trata primero el honor feudal y señala dos rasgos típicos. Primero:

> En el mundo feudal, las acciones no siempre se apreciaban o se censuraban con referencia a su valor intrínseco, sino que a veces se las estimaba exclusivamente con referencia a la persona que las realizaba o que las sufría, lo cual repugna a la conciencia universal de la humanidad. Algunas acciones podían, pues, no tener importancia si quien las realizaba era un plebeyo, pero bastaban para deshonrar a un noble. (DA, pág. 617)

Segundo, las acciones ordenadas por el honor con frecuencia tenían un aspecto extraño y caprichoso:

> En algunos casos el honor feudal exigía la venganza y estigmatizaba el perdón de los insultos; en otros, exigía imperiosamente a los hombres refrenar sus propias pasiones y olvidarse de sí mismos. La humanidad y la amabilidad no formaban parte de su ley, pero la generosidad era un bien apreciado y se le asignaba más valor a la liberalidad que a la benevolencia; el honor feudal permitía que los hombres se enriquecieran mediante el juego o la guerra, pero no mediante el trabajo. Prefería los grandes crímenes a las pequeñas ganancias. La codicia le parecía menos repugnante que la avaricia. A menudo sancionaba la violencia, pero invariablemente reprobaba el disimulo y la deslealtad como algo sumamente despreciable. (DA, pág. 618)

Los elementos esenciales del código de honor feudal pueden explicarse por el hecho de que "la aristocracia feudal nació de y por la guerra" (DA, pág. 618). El honor feudal, lejos de ser arbitrario, se explica por "las costumbres e intereses especiales de la comunidad" (DA, pág. 620). Lo mismo puede decirse del honor en el caso de los Estados Unidos, que puede reducirse a dos principios: la castidad en la vida privada y la audacia en la vida pública. Respecto de la primera, Tocqueville dice que "la opinión pública norteamericana... es particularmente dura en lo que se refiere a la falta de moral, la cual distrae la atención de la búsqueda del bienestar y perturba la armonía doméstica, que es esencial para el éxito de los negocios" (DA,

pág. 622). En cuanto a la última esto es exactamente lo que dice:

> En los Estados Unidos se estiman poco los valores marciales; el tipo de valentía mejor conocida y más apreciada es aquella que lleva a un hombre a desafiar la furia del océano a fin de alcanzar el puerto lo más pronto posible, y a afrontar sin quejas las privaciones de la vida en el desierto y esa soledad que es más difícil de sobrellevar que cualquier privación, la valentía que hace que un hombre se vuelva casi insensible a la pérdida de una fortuna laboriosamente adquirida y que lo impulsa instantáneamente a realizar renovados esfuerzos para construir una nueva. Principalmente es ese tipo de valentía la que se necesita para mantener la comunidad norteamericana y hacerla prosperar y ellos sienten por semejante valentía particular estima y le asignan un alto honor. (DA, pág. 622-3)

Estas son explicaciones funcionalistas esenciales: un grupo social se dicta las normas y los códigos que necesita para defender su principio fundamental, sea éste el arrojo en la guerra o la búsqueda del bienestar. Como sostuve en el capítulo 1, tales explicaciones son en gran medida arbitrarias. En ausencia de algún tipo de microfundamento, ¿por qué deberíamos suponer que la indulgencia de los norteamericanos hacia las quiebras (capítulo 3) y la austeridad de la moral manifestada en los Estados Unidos pueden explicarse atendiendo a las necesidades comerciales de la sociedad norteamericana? El análisis de la sociedad feudal parece más plausible; sin embargo, por lo que yo sé, otras sociedades con clases guerreras aristocráticas, tales como Japón y Esparta, no exhibieron las características extravagantes y caprichosas del feudalismo europeo.

Según Tocqueville, las normas sociales son más fuertes en las sociedades aristocráticas que en las democracias, principalmente porque estas últimas tienen un mayor grado de movilidad social.[36] "En la población de una democracia hay demasiada movilidad social para que cualquier grupo definido pueda establecer un código de conducta y hacerlo observar" (DA, pág. 606). O en otro pasaje: "En las democracias... donde todos están mezclados en una misma multitud siempre fluctuante, la opinión pública no puede sostener firmemente nada; su asunto principal siempre está desvaneciéndose y escapando de la vista. En tales circunstancias, el honor debe ser siempre

menos obligado y menos urgentemente apremiante" (DA, pág. 626). Sin embargo, es difícil descubrir cómo conciliar esta declaración con lo que dice Tocqueville respecto de la importancia que tiene la opinión pública en las democracias (véase *infra*).

Permítaseme terminar esta subsección con una nota de advertencia a fin de compensar lo que algunos lectores pueden haber considerado un aire de pseudoprecisión en las discusiones previas. El conjunto de las motivaciones humanas constituye una esfera que puede dividirse en una cantidad de formas diferentes, ninguna de las cuales es canónica. A diferencia de la anatomía del cuerpo, la anatomía del espíritu no se inclina hacia la determinación objetiva. Además de esto, creo que la distinción que hace Tocqueville entre interés, pasiones y normas sociales nos brinda una clasificación, tan buena como cualquier otra y mejor que la mayoría. A menudo resulta una estrategia de indagación fructífera preguntarse, ante determinada conducta, cuál de las tres distinciones tiene más probabilidades de brindar una explicación. Consideremos, por ejemplo, las acciones de venganza.[37] Tomo venganza de alguien para hacerle sufrir, porque él me hizo sufrir a mí, aun cuando esa venganza me imponga un sufrimiento adicional. Tales acciones tienen una poderosa apariencia de irracionalidad: ¿por qué he de correr un riesgo a fin de obtener un resultado que no ha de beneficiarme de ningún modo? Como ya dije en la introducción, los actores racionales olvidan el pasado antes que agregar nuevos daños a los ya existentes. Una explicación posible es la de que me tome yo venganza por cólera espontánea, una reacción que se manifiesta en su forma más pura cuando le doy un puntapié a una piedra con la que tropecé. Otra explicación podría ser que yo me vengue porque hay una norma social que dice que si no lo hago quedo deshonrado. Y en tercer lugar, la venganza puede ser una respuesta completamente racional motivada por el autointerés: crearme la reputación de persona vengativa que puede serme útil en el futuro en otras ocasiones. Con esto no quiero decir que cualquier acción pueda entenderse plausiblemente en cada una de las tres perspectivas, pero esto no le quita mérito a la distinción en lo que al objetivo generador de hipótesis se refiere.

Deseos y oportunidades

Dedicaré el resto de este capítulo a lo que considero son las contribuciones más originales hechas por Tocqueville al estudio de la motivación y la conducta humanas. La primera es su teoría de las relaciones que existen entre los deseos de actuar y las oportunidades de acción; la otra, su teoría de los mecanismos intrapsíquicos que participan en la formación de la preferencia.

Para comprender la originalidad del enfoque de Tocqueville de la relación entre los deseos y las oportunidades, podemos comenzar por establecer el modelo económico estándar de la acción humana, que se basa en una visión similar, pero mucho más pobre, de la misma relación.[38] De acuerdo con este modelo, los agentes deben hacer *elecciones bajo restricciones*. Mancomunadamente, las restricciones determinan las *oportunidades* de los agentes, o el conjunto viable de tales oportunidades. Si los agentes son racionales, han de elegir, del conjunto de oportunidades viables, el elemento que mejor satisfaga sus deseos, es decir, el que encabece su orden de preferencias.

Consideremos el sencillo caso de un consumidor que tiene un dinero determinado que debe gastar comprando pan y leche, productos que se le ofrecen a determinados precios. En la figura 4.1, el triángulo AOB contiene todas las combinaciones de leche y pan que el consumidor puede comprar con el dinero que tiene. Suponiendo que la persona quiera gastar todo el dinero en estos productos, el conjunto posible se sitúa en la línea AB. La inclinación de esta línea expresa los precios relativos de las dos mercaderías. I_1, I_2 e I_3 son curvas de indiferencia, que pueden derivarse de sus preferencias. Como lo indica el nombre de tales curvas, el consumidor es indiferente entre todas las combinaciones de leche y pan que se sitúan en la misma curva de indiferencia. De modo que si ha de elegir entre dos combinaciones situadas en curvas diferentes, siempre preferirá la que se instale sobre la curva de indiferencia y esté más alejada del comienzo. Por lo tanto, ha de elegir un punto situado sobre *AB* que es tangencial a una curva de indiferencia. En la figura 4.1 ese punto es C, correspondiente a las cantidades *l* y *p* de leche y pan.

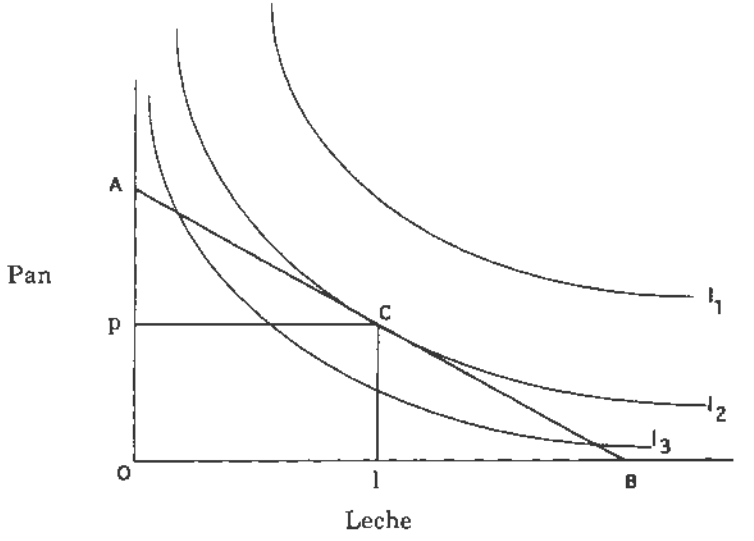

Figura 4.1

Aunque sencillo, este ejemplo capta los rasgos esenciales del modelo económico estándar pertinente para nuestro objetivo. Por un lado, el agente se encuentra ante ciertas oportunidades, definidas por el dinero con que cuenta y los precios de las mercaderías. Por otro lado, el individuo tiene ciertos deseos y ciertas preferencias, expresados en la familia de las curvas de indiferencia. Las oportunidades y los deseos determinan conjuntamente lo que ha de hacer el agente. Normalmente se supone que estos dos factores determinantes de las acciones son mutuamente independientes, en el sentido de que cada uno de ellos puede cambiar libremente mientras el otro permanece estable. En el sencillo caso analizado, este supuesto parece claramente justificado. Dos consumidores con diferentes preferencias podrían encontrarse ante el mismo conjunto de oportunidades posibles. Un consumidor con preferencias estables, puede encontrarse ante diferentes oportunidades cuando los precios o el dinero con que cuenta cambien. Sin embargo, en contextos sociales más amplios, este supuesto de independencia[39] no puede sostenerse. Los deseos y las oportunidades pueden estar mutuamente relacionados de manera causal, de dos maneras posibles. Primero, uno de esos factores

determinantes de la acción puede influir causalmente en el otro, positiva o negativamente. Puede haber un deseo causalmente eficaz de aumentar las propias oportunidades (caso F) o de reducirlas (caso H). De manera similar, la oportunidad de actuar de cierto modo puede estimular el deseo de actuar de ese modo (caso E) o de inhibirlo (caso G)[40]. En segundo lugar, los dos factores determinantes pueden tener una causa común que influya causalmente en ambos. Estos son los casos A, B, C y D de la figura 4.2

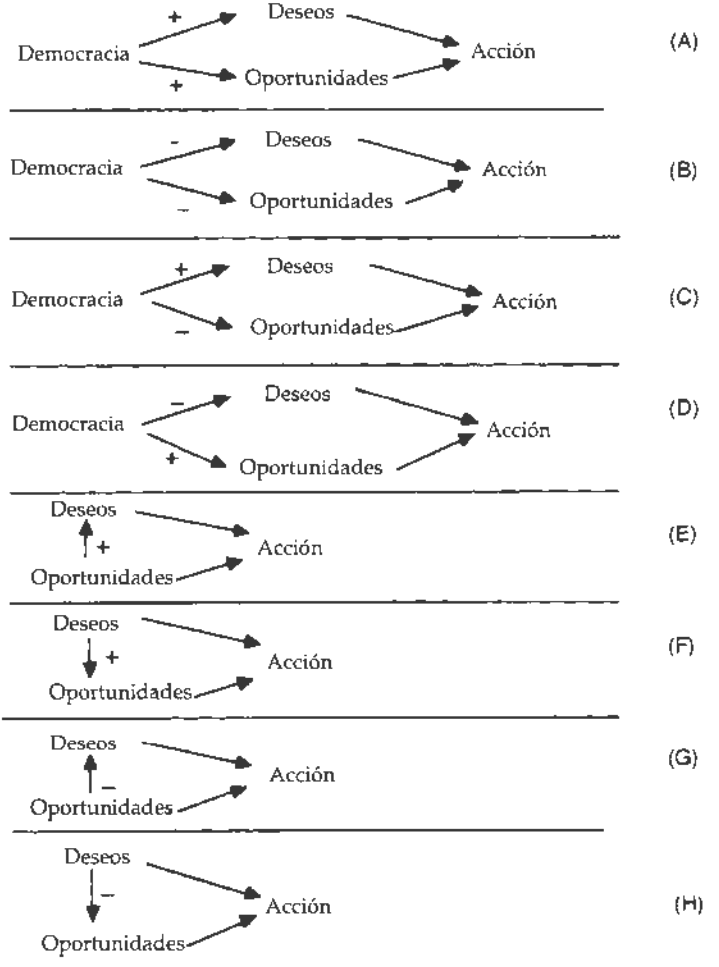

Figura 4.2

En otra parte ya discutí los casos E y H; un ejemplo de E podría ser el caso del zorro que considera que las uvas están verdes porque no puede alcanzarlas[41] y un ejemplo de H sería el caso de Ulises que se hace atar al mástil por sus hombres.[42] Tocqueville se refiere con frecuencia al primero y sólo ocasionalmente (y con ironía) al último. No obstante me gustaría empezar con los otros casos que, en mi opinión, representan su contribución más original.

La idea central es muy sencilla. A priori no hay razón para pensar que todas las combinaciones lógicamente posibles entre los deseos y las oportunidades pueden verdaderamente llegar a realizarse. Por el contrario, la sociología muestra que los deseos y las oportunidades co-varían, de modo que algunas combinaciones son imposibles o al menos inestables. Siendo la acción un resultado de los deseos y las oportunidades, la covariación de los dos últimos implica que también podemos esperar que existan ciertos límites dentro de los cuales habrán de darse las acciones.

En la obra de Tocqueville, los deseos y las oportunidades co-varían porque tienen una causa común. Si la causa común *P* es una condición necesaria de *Q* y una condición suficiente de *R*, luego *Q* siempre estará acompañada de *R*. En la mayor parte de los casos, la causa común es la organización democrática de la sociedad (*l'état social démocratique),* con lo cual Tocqueville designa una sociedad que brinda igual acceso al poder político, que carece de privilegios legales y que tiene altas tasas de movilidad social.[43] Con respecto a una acción dada *X*, la causa común puede obrar de cuatro maneras diferentes que corresponden a los casos *A, B, C* y *D*. La causa común puede ejercer una influencia negativa o positiva sobre el deseo de hacer *X* y sobre las oportunidades de hacer *X*.

Tocqueville no se refiere a menudo al caso A. Aquí tenemos un raro ejemplo que se da en el contexto de un análisis sobre la promoción militar en épocas de guerra:

> Los oficiales cuyos cuerpos y espíritus han envejecido, en épocas de paz son eliminados o retirados o mueren. En su lugar, una multitud de jóvenes, ya endurecidos por la guerra, pugnan por avanzar con inflamadas y ambiciosas esperanzas. Quieren la promoción a toda costa y buscan la promoción constante. Detrás los siguen otros con las mismas pasiones y los mismos deseos y luego otros, para quienes el único límite es la

> dimensión misma del ejército. La igualdad permite que todos los hombres sean ambiciosos y la muerte suministra las oportunidades para todas las ambiciones. (DA, pág. 657)

De modo que la guerra es la causa común que enardece las ambiciones de los militares —las cuales, como veremos, duermen en épocas de paz— y crea la oportunidad de satisfacerlas.

En cambio hay numerosos argumentos del tipo B, que con frecuencia pueden reconocerse por el empleo que hace Tocqueville de la frase "no sólo". Un famoso ejemplo es el siguiente: "De modo que la ley de sucesión hereditaria no sólo les hace difícil a las familias conservar los mismos dominios intactos, sino que, además, les quita el deseo de intentarlo" (DA, pág. 53). Un ejemplo aparentemente similar se refiere a las pobres condiciones que existen en Norteamérica para los "trabajos del espíritu": "Faltan tanto la voluntad como la fuerza para comprometerse en tales tareas" (DA, pág. 56). Sin embargo una observación más atenta nos permite advertir que ese ejemplo se basa en una combinación de los casos C y D: "En Norteamérica la mayor parte de los ricos comenzaron siendo pobres; casi todos los hombres acomodados estaban muy ocupados en su juventud; como resultado de ello, a la edad en que una persona debería sentir gusto por el estudio, ellos no tenían el tiempo necesario para dedicarle; y cuando tuvieron tiempo, ya habían perdido el entusiasmo por estudiar" (DA, pág. 55).

Otro ejemplo famoso se refiere al impacto que produjo la esclavitud en los propietarios de esclavos. En primer lugar la esclavitud, comparada con el trabajo libre, es improductiva.

> El obrero libre recibe su salario, el esclavo recibe crianza, alimento, remedios y vestidos; el amo gasta dinero poco a poco en pequeñas sumas para mantener al esclavo; y apenas si lo advierte. El salario del obrero se paga de una sola vez y parece que sólo enriqueciera al hombre que lo recibe; pero en realidad el esclavo cuesta más caro que el hombre libre y su trabajo es menos productivo (DA, pág. 346-7).

Pero "la influencia de la esclavitud se extiende aun más allá, penetra en el alma del amo y le da cierta tendencia a sus ideas y sus gustos" (DA, pág. 347). A causa de que el trabajo está asociado a la institución de la esclavitud, los blancos del

sur desprecian "no sólo el trabajo mismo sino también las empresas que necesitan del trabajo para alcanzar el éxito" (*ibid*). A los blancos del sur les faltan tanto las oportunidades como el deseo de hacerse ricos: "La esclavitud... no sólo les impide hacer fortuna sino que además les distrae el deseo de hacerlo" (*ibid*). Si Tocqueville está en lo cierto, el debate clásico sobre el estancamiento económico de las sociedades que mantienen la esclavitud es espúreo. No hace falta preguntarse si la explicación correcta responde a la falta de deseos de inversión o a la falta de oportunidades de inversión: ambas pueden ser ciertas.[44]

Una instancia similar de la sobredeterminación explicativa aparece en la discusión de Tocqueville sobre por qué la democracia norteamericana no logra seleccionar buenos líderes. Por un lado, sostiene Tocqueville, la mayor parte de la gente no tiene el discernimiento intelectual y la habilidad necesaria para evaluar el carácter de los políticos. Por otro lado, al estar bajo el influjo del "sentimiento de envidia democrático", pueden deliberadamente preferir al mediocre antes que al que descuella. O en otro pasaje: "no siempre lo que le falta a la democracia es la capacidad de elegir a los hombres de mérito; a veces no tiene ni el deseo ni el gusto por hacerlo" (DA, pág. 198). Estrictamente hablando, la falta de capacidad para seleccionar a los mejores no es exactamente lo mismo que la falta de oportunidad para seleccionarlos. Tocqueville también evalúa esta última idea, que supondría que los mejores no se postulan para la selección. La política es al mismo tiempo demasiado sucia (DA, pág. 198) y demasiado trivial (DA, pág. 205) para atraer a los espíritus más preclaros. Los mejores no se postulan; si lo hicieran, el electorado sería incapaz de reconocerlos y, si pudiera reconocerlos, no los votaría.

Otro ejemplo con la misma estructura aparece en el análisis que hace Tocqueville del destino de un país ocupado bajo un régimen democrático. Como los ciudadanos individuales de una democracia son impotentes y están aislados "ninguno de ellos puede ni defenderse ni ofrecerles a los demás un punto aglutinante" (DA, pág. 662). Es más, en realidad ni siquiera tienen interés en defender a su país: "Cada ciudadano sólo comparte un pequeña parte del poder político y a menudo no tiene ninguna; por otro lado, todos son independientes y tienen propiedades que perder; como resultado de ello, tienen mucho menos temor de la conquista y mucho más miedo de la guerra

que los habitantes de un país aristocrático" (DA, pág. 662-3). De ahí Tocqueville llega a la conclusión de que "la población no sólo será incapaz de continuar la guerra, sino que, me temo, ni siquiera deseará intentarlo" (*ibid*).

Veamos ahora el caso C. Ya cité un ejemplo del efecto que provoca el hecho de que los norteamericanos nunca tengan tiempo de estudiar a la edad en que desean hacerlo. Mucho más importante es el siguiente texto, que resume una de las ideas centrales de *La democracia en América:*

> La misma igualdad que le permite a cada hombre abrigar grandes esperanzas, lo hace débil. Su poder está limitado por todas partes, aunque sus anhelos puedan extraviarse por doquier... Esta lucha permanente entre los deseos inspirados por la igualdad y los medios que ésta suministra para satisfacerlos atormenta y hastía el espíritu. Es posible imaginar a hombres que hayan alcanzado un grado de libertad que los satisface por completo. En ese caso, tales hombres han de gozar de su independencia sin ansiedad ni agitación. Pero los hombres no han de establecer nunca una igualdad que los satisfaga por completo (DA, pág. 537).

Este pasaje sugiere que la *anomia* es un rasgo permanente e inevitable de las sociedades democráticas. Sin embargo, en otra parte Tocqueville parece decirnos que la anomia es un rasgo puramente transitorio de las democracias:

> Mientras dura la revolución democrática, las ambiciones se proyectan en gran escala; pero después que ha pasado un tiempo considerable desde el fin de esa revolución, eso ya no es así. Los hombres no olvidan en un día el recuerdo de los acontecimientos extraordinarios de que fueron testigos; y las pasiones alentadas por la revolución de ningún modo se desvanecen con ella. Dentro del orden se instala un sentimiento de inestabilidad... Los anhelos en gran escala se conservan, aunque los medios para satisfacerlos se van reduciendo día a día. El gusto por las enormes fortunas persiste, aunque en realidad tales fortunas sean ya algo raro, y por todas partes están aquellos que sufren amargamente en silencio, consumidos por la ambición desmedida y frustrada.(DA, pág. 628).

Más adelante citaré la continuación de este pasaje, en donde Tocqueville afirma que en el equilibrio democrático los deseos y las oportunidades están una vez más en mutua

armonía, una argumentación que parece contradecir la idea central tocquevilleana de que la frustración y la agitación son rasgos constantes de las sociedades democráticas.

Encontramos un caso muy especial de anomia en el ejército:

> El deseo por alcanzar una promoción es casi universal en los ejércitos democráticos; es un deseo impaciente, tenaz y permanente. Todos los demás deseos sirven para alimentarlo y es un deseo que sólo se extingue con la vida misma. Por ello es fácil ver que en los ejércitos democráticos más que en los demás ejércitos del mundo, durante los tiempos de paz, la promoción debe ser más lenta. Como la cantidad de cargos está naturalmente limitada, mientras que el número de aspirantes es casi incalculable, y como todos ellos están sujetos a la inflexible norma de la igualdad, nadie puede hacer progresos rápidos, y muchos pueden no hacer absolutamente ningún progreso. Por consiguiente, el deseo de alcanzar una promoción es mayor y las oportunidades de satisfacerlo son más escasas que en ninguna otra parte. (DA, pág. 647)

También en este aspecto, veremos que Tocqueville llega asimismo a la conclusión opuesta: Los oficiales terminan por adaptarse a la falta de posibilidades de promoción. En este caso la posibilidad de una *anomia* permanente y constitutiva es en realidad menos plausible. Volveré luego a esta cuestión.

También tenemos un ejemplo de caso D en la declaración que hace Tocqueville de que los norteamericanos ya no tienen el gusto por el estudio cuando finalmente adquieren los medios para poder dedicarse a él. Un argumento similar desde el punto de vista de la estructura es el que presenta para explicar la falta de ambiciones característica de las sociedades democráticas:

> Por aborrecimiento al privilegio y por la dificultad de elegir, todos los hombres, por capaces que sean, finalmente se ven forzados a pasar por el mismo tamiz, y todos sin excepción están destinados a pasar por una multitud de pruebas preliminares insignificantes, con lo cual malgastan su juventud y sofocan su imaginación. Así pierden la esperanza hasta de las cosas plenamente gratificantes que se les ofrecen; cuando finalmente alcanzan la posición que les permite hacer algo fuera de lo común, han perdido el gusto por hacerlo. (DA, pág. 630)

Otro argumento con la misma forma general tiene un lugar central en la explicación que da Tocqueville de la estabilidad de las sociedades democráticas: "mientras la ley le permite al pueblo norteamericano hacerlo todo, hay cosas que la religión les prohíbe imaginar y les niega arriesgarse a hacer" (DA, pág. 292). Para ver que la oportunidad de adoptar una conducta violenta o licenciosa y la falta de cualquier deseo para comportarse de tal modo obedecen a la misma causa, basta observar que para Tocqueville la religión es un producto endógeno de la democracia. En un pasaje ya citado y que vale la pena volver a citar, Tocqueville dice: "Por mi parte, abrigo mis dudas acerca de que un hombre pueda ser completamente independiente desde el punto de vista religioso y enteramente libre desde el punto de vista político al mismo tiempo. Me inclino a pensar que si ese hombre carece de fe tiene que obedecer, y si es libre, tiene que creer." (DA, pág. 444) Una vez más, los males o los peligros de la democracia se curan o se neutralizan con la democracia misma.

De los cuatro casos que he analizado, el C se destaca por sus peligros potenciales. Como lo explica Tocqueville en *El Antiguo Régimen*, la estabilidad social está amenazada por la brecha existente entre las aspiraciones y la oportunidad de satisfacerlas y no por las oportunidades limitadas en sí mismas. En *La democracia en América* se cae en lo mismo para explicar por qué los suboficiales constituyen un gran peligro para las instituciones democráticas. Mientras los oficiales que cumplen tareas regulares después de un tiempo ajustan sus ambiciones a las oportunidades con que cuentan y se consuelan con la posición alcanzada, los suboficiales viven en un estado de constante incertidumbre y frustración al que nunca pueden adaptarse. Para alcanzar sus objetivos de promoción se sienten irresistiblemente tentados a crear más oportunidades provocando una guerra o una revolución.

Por consiguiente, para reducir las probabilidades de insubordinación o de conducta rebelde, es más efectivo reducir el deseo de los hombres por adoptar tales actitudes que limitar las oportunidades de que lo hagan. El propio Tocqueville hace esta distinción en su notable análisis sobre la institución de la esclavitud. "En la antigüedad los hombres pensaban en impedir que los esclavos rompieran sus cadenas; hoy lo que se intenta es que no deseen romperlas" (DA, pág. 361). La diferen-

cia crucial entre los dos regímenes estriba en la actitud de cada uno ante la emancipación y la manumisión:

> Los antiguos encadenaban el cuerpo del esclavo pero dejaban que su espíritu fuera libre y le permitían educarse. En ese sentido obraban consecuentemente; en aquella época existía una manera natural de salir de la esclavitud: de un día para el otro el esclavo podía transformarse en un hombre libre e igual a su amo. Los norteamericanos del sur, que en ningún momento pensaron que los negros podían mezclarse con ellos, prohibieron que se les enseñara a leer y a escribir bajo severas penas. Como no deseaban que los negros se elevaran a su mismo nivel, los mantenían en un nivel lo más cercano posible al de las bestias... Los norteamericanos del sur se habían dado cuenta de que la emancipación siempre representaba peligros, cuando los esclavos liberados no podían lograr asimilarse a sus amos. Darle a un hombre su libertad, pero abandonarlo a la más ignominiosa miseria, ¿no era acaso preparar un líder para alguna rebelión futura de esclavos? Además, ya se había advertido desde mucho tiempo antes que la presencia de un negro libre perturbaba vagamente los espíritus de aquellos que continuaban siendo esclavos y los imbuía de cierta noción vacilante de sus derechos. En la mayor parte de los casos los norteamericanos del sur privaron a los amos del derecho a emancipar a sus esclavos. (DA, pág. 361-362)

El razonamiento es el siguiente. Los amos individualmente podían desear emancipar a sus esclavos. Los estados esclavistas les prohibían hacerlo a causa de las consecuencias que podían traer tales emancipaciones. Primero, en los esclavos recién emancipados la brecha entre el deseo por el bienestar material que les sugería la libertad y la falta de oportunidades para satisfacer ese deseo los llevaría al descontento. Segundo, entre los esclavos aún no emancipados, la presencia de negros libres crearía un deseo por la libertad que, una vez más, no se correspondería con las oportunidades. Algún día esos líderes potenciales y esos seguidores potenciales habrían de unirse en una rebelión de esclavos. En lugar de emplear la fuerza contra los esclavos a fin de limitar sus oportunidades de rebelión, los estados esclavistas de Norteamérica utilizaron la ley contra los amos para limitar el ansia de rebelión de los esclavos.

La frustración desestabilizadora desaparece cuando los hombres se adaptan y se ajustan a su destino, lo cual corres-

ponde al caso E de la figura 4.2. La adaptación de los deseos a las oportunidades es en realidad un tema constante en *La democracia en América*. Un caso especialmente importante es la resignación y la adaptación a la opresión: "Nada es más natural al hombre que reconocer la sabiduría superior de su opresor" (DA, pág. 436). Tocqueville aplica a menudo este argumento al antiguo régimen, como en el siguiente pasaje:

> Al no haber concebido nunca la posibilidad de que exista un estado social diferente del único que conocía, y al no abrigar nunca la esperanza de llegar a ser igual a sus líderes, el pueblo aceptó los beneficios de las manos de éstos y no cuestionó sus derechos. Los amaba cuando eran justos y misericordiosos y no se sentía ni repugnado ni degradado al someterse a sus severidades, que le parecían males inevitables enviados por Dios. (DA, págs. 13-14)

Otro comentario similar sobre la esclavitud en los Estados Unidos aparece precedido por una observación general:

> ¿Debo llamar una bendición de Dios o una última maldición de su ira, esa disposición del alma que hace que los hombres se vuelvan insensibles a la miseria extrema y que a menudo les inculca una especie de gusto depravado por la causa de sus aflicciones? Ahogado en ese abismo de desdicha, el negro apenas advierte su mala fortuna; fue reducido a la esclavitud mediante la violencia y el hábito de la servidumbre le ha inculcado los pensamientos y las ambiciones de un esclavo; admira a sus tiranos aun más de lo que los odia y encuentra su alegría y su orgullo en una servil imitación de sus opresores. (DA, pág. 317)

La frase inicial, ya citada en el capítulo anterior, capta maravillosamente la ambigüedad de las preferencias adaptativas. Tales preferencias, ¿aumentan o disminuyen a causa de la miseria? Por un lado, al reducir la frustración, son elementos que conducen a la felicidad. Por el otro, socavan la autonomía y la dignidad del esclavo. Sin embargo, no es seguro que los esclavos rebeldes sean más autónomos. Recuérdese el pasaje citado en el capítulo 3 sobre las características que debe tener un hombre para ir contra la corriente, "algo de violencia y aventura en su carácter". Tocqueville continúa diciendo: "Podemos decir al pasar que esa es la razón por la cual, aun en el caso de las revoluciones más necesarias y más

sagradas, rara vez encontramos revolucionarios moderados y honestos" (DA, pág. 597). Si la respuesta normal a la opresión es aceptarla como justa, sólo los individuos desequilibrados se alzan en armas contra ella.

En el Nuevo Mundo, el pueblo se adapta a otros aspectos del medio que lo rodea. Las mujeres norteamericanas, por ejemplo, exhiben una notable flexibilidad: "En ningún otro país del mundo las fortunas privadas son más inestables que en los Estados Unidos. No es excepcional que un hombre en el transcurso de su vida trabaje pasando por todos los niveles desde la pobreza a la opulencia y luego vuelva a bajar cada uno de ellos. Las mujeres norteamericanas sobrellevan tales descalabros con una energía tranquila e indomable. Aparentemente sus deseos disminuyen con las fortunas, tan fácilmente como crecen con éstas." (DA, pág. 593). Entre los militares de mayor rango se observa un proceso de adaptación similar, aunque más doloroso:

> Ya he señalado la extrema lentitud con que se dan las promociones en los ejércitos democráticos durante los tiempos de paz. Al principio los militares se impacientan por ese estado de cosas; se sienten cada vez más agitados, inquietos y desesperanzados; pero a la larga la mayor parte de ellos llega a resignarse a esa situación. Los más ambiciosos y los que cuentan con más recursos abandonan el ejército; los demás, finalmente adaptan sus gustos y deseos a la monótona existencia que les ha tocado en suerte y terminan por considerar la carrera militar desde un punto de vista civil. Lo que más valoran es la comodidad y la seguridad que les depara. Basan sus expectativas futuras en la tranquilidad de contar con una reducida pensión y lo único que piden es que se les permita gozarla en paz. De modo tal que una paz duradera no sólo llena las filas de los ejércitos democráticos de militares envejecidos sino que con frecuencia contagia a aquellos que aún están en la edad del pleno vigor, los instintos de los ancianos. (DA, pág. 656)

Estos ejemplos nos permiten establecer cuál es el problema más difícil que debe afrontar el lector de *La democracia en América*. ¿Cómo pueden coexistir los mecanismos C y E? ¿Cómo puede haber *tanto* una anomia[45] crónica (no transicional) *como* una tendencia a adaptarse a las circunstancias? Continuando con el pasaje citado antes, Tocqueville afirma que en

las democracias en estado estable, diferentes de aquellas en etapa de transición, la adaptación es una norma:

> Poco a poco se han borrado las últimas huellas de la batalla y los últimos vestigios de la aristocracia finalmente se desvanecen. Los grandes acontecimientos que acompañaron su caída ya se olvidaron. La paz sigue a la guerra y el orden prevalece otra vez en el nuevo mundo. Una vez más los anhelos se hacen coherentes con los medios disponibles. Los deseos, las ideas y los sentimientos se ajustan nuevamente a sus límites. Los hombres encuentran su nivel y la sociedad democrática, finalmente, se establece con firmeza. (DA, pág. 628)

Por otro lado, Tocqueville dice una y otra vez que en las sociedades democráticas los hombres se caracterizan por la frustración, la constante inquietud y las ambiciones insatisfechas. Además del párrafo del segundo volumen citado antes (DA, pág. 537), el párrafo siguiente, tomado del primer volumen, no parece ambiguo en absoluto:

> Uno no debe cegarse por el hecho de que las instituciones democráticas son las que mejor desarrollan los sentimientos de envidia en el corazón humano. Ello no se debe a que les suministran a todos los medios de elevarse por encima del nivel de los demás, sino porque tales medios demuestran constantemente que son inadecuados en las manos de quienes los emplean. Las instituciones democráticas despiertan y alientan la pasión por la igualdad, pero nunca son capaces de satisfacerla enteramente. Esa igualdad completa siempre se les escapa de entre los dedos a la gente en el momento en que creen haberla atrapado; huyendo, como dice Pascal, en una fuga eterna, la gente se lanza con renovado ímpetu a la busca de esa bendición, tanto más preciosa por el hecho de estar tan cerca que hasta se la puede ver, pero tan lejos que no puede saboreársela. La gente se siente incitada por la oportunidad e irritada por la incertidumbre del éxito; al entusiasmo inicial sigue el fastidio, y finalmente sobreviene la amargura. (DA, pág. 198)

En estos dos pasajes Tocqueville encuentra en la envidia la fuente de la frustración. Como la democracia induce a la gente a buscar los bienes que le permitan alcanzar una mejor posición, nunca se puede lograr una satisfacción duradera. Apenas un individuo ha alcanzado la igualdad o la posición

destacada que anhelaba, hay otros que pueden volver a dejarlo atrás. Otra fuente de frustración es el alto grado de movilidad social que existe en las sociedades democráticas. "En los países democráticos, independientemente de lo rico que sea un hombre, casi siempre se siente insatisfecho con su fortuna, porque ve que es menos adinerado de lo que fue su padre y teme que su hijo sea aun menos rico que él" (DA, pág. 552). O en otro pasaje:

> En cualquier democracia siempre hay una cantidad de ciudadanos cuyos patrimonios fueron divididos y disminuyeron. Esas personas aún conservan los gustos adquiridos en sus épocas de prosperidad, aunque ya no cuenten con los medios para satisfacerlos, de modo que andan buscando ansiosamente alguna forma indirecta de lograrlos. En muchas democracias hay también hombres cuyas fortunas van fortaleciéndose, pero cuyos deseos aumentan mucho más rápidamente que su riqueza, de modo que sus ojos devoran las buenas cosas que el dinero les dará algún día, mucho antes de poder permitírselas... Estos dos elementos hacen que las democracias tengan siempre una multitud de ciudadanos cuyos deseos sobrepasan sus medios y que aceptarían gustosos conformarse con un sustituto imperfecto antes que soportar la situación sin el objeto de su deseo. (DA, pág. 466)

Creo que es posible conciliar estas declaraciones con la afirmación de que en las democracias estables los hombres ajustan sus deseos a los medios con los que cuentan. Después de una violenta transición la democracia llega a asentarse en una forma estable. A medida que el pueblo advierte que el tiempo de la revolución ha pasado, las ambiciones napoleónicas de un Julien Sorel se hacen raras. Sin embargo, en un nivel menos elevado, la vida cambia permanentemente con demasiada velocidad para permitir la adaptación. Los ciudadanos democráticos tienden a sentirse frustrados porque el proceso de adaptación es lento comparado con la tasa de movilidad social. Ese metabolismo rápido es un rasgo endógeno de la democracia en estado estable, como nos los dice el propio Tocqueville: "Es necesario hacer una clara distinción entre la clase de agitación permanente de una democracia pacífica y bien establecida y los tumultuosos movimientos revolucionarios que casi siempre aparecen con el nacimiento y el desarrollo de una democracia" (DA, pág. 460). Las ambiciones de

Rastignac, el surgimiento y la caída de un Lucien de Rubempré, son rasgos normales de una democracia bien establecida.

¿Qué ocurre pues con las mujeres norteamericanas? ¿Cómo pueden adaptarse a las fortunas crecientes y menguantes de sus maridos? Tocqueville no nos ofrece una respuesta y cualquier respuesta sería en realidad una conjetura. Una diferencia crucial es la de que las mujeres, en el caso al que se refiere Tocqueville, *reaccionan* ante las circunstancias, mientras que los hombres son en parte responsables de tales circunstancias. Adoptar una posición estoica es más fácil cuando las circunstancias están decididamente más allá de nuestra influencia que cuando están en parte bajo nuestro control. La famosa plegaria de Stoa reza así: "Danos Señor la serenidad para aceptar las cosas que no podemos cambiar, la valentía para cambiar las que podemos y la sabiduría para reconocer la diferencia". Es mucho más fácil atribuirles este deseo a quienes son evidentemente incapaces de efectuar ningún cambio.

Permítaseme finalmente considerar el caso H, en el cual los deseos tienen que ver con la formación de las oportunidades. Me limito aquí al caso en el que el actor trata *intencionalmente* de *limitar* sus propias oportunidades. Los casos en los cuales los deseos influyen en las oportunidades mediante mecanismos causales no intencionales pueden tener cierta importancia en la política, pero no me ocuparé de ellos en esta ocasión.[46] Tampoco discutiré aquí el caso F, importante desde el punto de vista práctico pero trivial desde el punto de vista teórico, en el cual los actores tratan de aumentar el conjunto de sus oportunidades.

¿Por qué habría alguien de desear dejar de lado alguna de sus oportunidades? Puedo distinguir cuatro razones principales. Primera, uno puede atarse una mano a la espalda a fin de hacer que su éxito parezca aun más notable. Por ejemplo, en el campo de las matemáticas se considera más elegante demostrar teoremas en una teoría numérica mediante argumentos que apelen sólo a los números reales antes que invocar los números complejos. Segunda, uno puede restringir deliberadamente sus propias opciones a fin de facilitar las elecciones significativas dentro de las restricciones. Este argumento siempre se ha ofrecido para justificar las convenciones en el campo del arte.[47] Tercera, uno puede quemar sus naves o bien abstenerse de obtener una ventaja estratégica.[48] Finalmente,

uno puede seguir a Ulises y atarse a fin de limitar los efectos de una predecible debilidad de la voluntad. Este último caso es el único que considera Tocqueville.

No obstante, es un caso al cual atribuye escasa importancia. Por lo que yo sé, sólo hay un pasaje que se refiere a los esfuerzos individuales por lograr el autocontrol. Además es un pasaje decididamente irónico:

> Basta un solo hecho para mostrar que el teatro no es muy popular en los Estados Unidos. Los norteamericanos, cuyas leyes permiten la mayor libertad y hasta la licencia, que puede abarcar al lenguaje, someten sin embargo el drama a una especie de censura. Las obras de teatro sólo puede representarse si cuentan con un permiso de las autoridades municipales. Esto ilustra cómo las comunidades se parecen a los individuos que las componen: sin pensarlo dos veces dan rienda suelta a sus principales pasiones, pero luego tienen mucho cuidado de no dejarse llevar hacia el mal camino por gustos que no comparten. (DA, pág. 493)

Esta idea —que los individuos, como las comunidades, no pueden ejercer el autocontrol cuando más lo necesitan— apoya mi afirmación de que al enfoque que hace Tocqueville de la psicología individual le falta una dimensión estratégica. Quizás uno podría esperar que Tocqueville se refiriera a la necesidad que hay en las democracias del autocontrol colectivo. Ya he mencionado varios párrafos en los que este autor sostiene que la propia democracia disminuye los peligros que la acechan y agregué que Tocqueville también cree que algunos de los males de la democracia deben curarse imponiendo restricciones sobre el proceso democrático, tales como el bicamerismo y las elecciones indirectas. Sin embargo, Tocqueville nunca dice que tales restricciones son elegidas democráticamente por el pueblo para protegerse contra sus propias tendencias a una conducta impulsiva. Antes bien sostiene que son restricciones impuestas desde fuera: son restricciones emanadas de la sabiduría de los constituyentes y no de la voluntad popular.

Continuando con este tema, quiero mencionar el ejemplo de la política monetaria que a menudo se analiza atendiendo al mito de Ulises y las sirenas.[49] A veces se argumenta que a los políticos les conviene renunciar a su derecho de intervenir en la política monetaria a fin de protegerse contra las deman-

das populares que de otro modo serían insoportables. El punto de vista de Tocqueville es bastante diferente:

> El Banco de los Estados Unidos siempre tiene en su poder una gran cantidad de letras de los bancos provinciales y en cualquier momento puede forzar a dichos bancos a hacer efectivos tales pagarés. Pero no teme correr el mismo peligro; la cantidad de recursos de que dispone le permite hacer frente a todas las demandas. Con su existencia así amenazada, los bancos provinciales están obligados a ejercer restricciones y a mantener sus letras en una circulación proporcional a su capital. Los bancos provinciales se muestran impacientes ante ese saludable control. Los periódicos, acaparados por tales bancos, y el presidente, cuyo interés lo convierte en vocero de las quejas provinciales, atacan al banco central con la mayor vehemencia. Alientan las pasiones locales y los ciegos instintos democráticos del país contra él. Según ellos, los directores del banco central constituyen un cuerpo aristocrático permanente cuya influencia le permite sentirse por encima del gobierno y que, más tarde o más temprano, ha de cambiar los principios de igualdad en los cuales se funda la sociedad norteamericana. (DA, pág.389)

En la perspectiva de Tocqueville, los individuos o las sociedades nunca se someten a ningún mecanismo que controle su debilidad de voluntad. En realidad, como ya sostuve antes, ni siquiera cree en la existencia de una debilidad de la voluntad que deba ser controlada.

Los efectos de difusión, compensación y concentración

Concluiré este análisis considerando los puntos de vista de Tocqueville referentes a la causalidad intrapsíquica en la formación de las creencias y los deseos. Sin embargo, antes de comenzar a discutir esta cuestión, haré algunos comentarios sobre ciertos mecanismos mediante los cuales el ámbito externo puede entorpecer el mismo proceso. Un efecto importante es la adaptación de los deseos a las oportunidades (caso E mencionado antes). Tocqueville señala también otro tipo de adaptación —el conformismo— que es particularmente importante en las democracias. Sin embargo, Tocqueville ofrece por

lo menos cuatro explicaciones diferentes de por qué las opiniones de la gente se asemejan más en las democracias que en las demás sociedades.

En primer lugar, la gente siempre necesita tener autoridades, porque de lo contrario estaría condenada a la imposible tarea de forjarse sus propias opiniones, desde el comienzo, sobre todas las cuestiones.

> Por lo tanto, de algún modo y en algún momento la autoridad está destinada a desempeñar una parte en la vida intelectual y moral. Es un papel que puede variar, pero que siempre debe existir... Por consiguiente los hombres que viven en épocas de igualdad se muestran reacios a depositar la autoridad intelectual a la cual han de someterse, más allá y por encima de la humanidad. Dicho de un modo más general, prefieren buscar en sí mismos o en sus pares la fuente de la verdad. (DA, págs. 434-5)

En el desarrollo posterior de esta idea, nos encontramos con un pasmoso *non sequitur*. Tocqueville sostiene primero que la apelación a la autoridad se justifica porque les deja a los hombres tiempo disponible para dedicarlo a cuestiones importantes: "es un sometimiento saludable que les permite hacer un buen empleo de la libertad" (DA, pág. 434). Esta es la idea cartesiana del *Discurso del método*: cuando estés en Roma, haz como los romanos, a fin de economizar los costos de tomar una decisión. No obstante, el pasaje continúa diciendo que la opinión pública es "soberana del mundo. La opinión pública no sólo es la única guía que queda para ayudar a formar el juicio privado, sino que además en las democracias tiene un poder mucho mayor que en ninguna otra parte" (DA, pág. 435). Mediante un pase mágico, la "recomendable sumisión" se transformó en una condición degradante y servil.

Una segunda explicación: los hombres que viven en las democracias tienen ideas similares en la medida en que sus circunstancias son semejantes. Causas similares producen efectos similares. "Los hombres que tienen iguales derechos, la misma educación y el mismo poder económico, es decir, hombres que están en la misma condición, deben tener necesidades, hábitos y gustos muy semejantes" (DA, págs. 640-1). O en otro pasaje: "Cuando la igualdad es completa y hace tiempo que se ha establecido, todos los hombres, al tener aproximadamente las mismas ideas y al hacer aproximadamente las

mismas cosas, no tienen necesidad de llegar a un entendimiento, ni de copiarse recíprocamente a fin de comportarse y hablar del mismo modo; uno puede observar una cantidad de variantes insignificantes en sus maneras exteriores, pero no profundas diferencias. Nunca son ellos exactamente idénticos, puesto que no copian un modelo; pero tampoco son nunca muy disímiles, porque tienen la misma condición social" (DA, pág. 607). Puesto que no existe un mecanismo que penalice las ideas atípicas para mantener la similitud de las opiniones, no hay razón para esperar una conformidad completa.

Una tercera explicación sería que, en una democracia, los hombres tienen opiniones similares por temor a las sanciones sociales. "En los Estados Unidos, la mayoría ha encerrado el pensamiento tras una formidable valla. Un escritor es libre dentro de ese espacio, pero ¡desdichado aquél que trasponga los límites! No es que deba temer un *auto de fe*, pero habrá de enfrentarse a toda clase de fastidios y persecuciones cotidianas" (DA, pág. 255). En otro párrafo leemos, "en las democracias... el favor del público parece tan necesario como el aire que respiramos y el hecho de no estar en armonía con las masas es, si se me permite decirlo así, como carecer por completo de vida. La masa no necesita leyes para doblegar a quienes no están de acuerdo con su voluntad. Su desaprobación es suficiente" (DA, pág. 643). Este es un mecanismo que explica la conformidad de la acción y de la abierta expresión, pero no necesariamente la uniformidad de ideas. El estado mental es más de hipocresía que de aquiescencia interior.

Finalmente, se da una conformidad interior, la adopción *sincera* de las opiniones generalmente aceptadas, sencillamente porque son opiniones generalmente aceptadas. "La mayoría está investida de autoridad tanto física como moral, la cual obra tanto sobre la voluntad como sobre la conducta y al mismo tiempo impide la acción y el deseo de llevarla a cabo" (DA, pág. 254). O en otro pasaje, "Vemos que los gobiernos se esfuerzan por proteger las costumbres condenando a los autores de libros licenciosos. En los Estados Unidos no se condena a nadie por obras de esa clase, pero tampoco nadie siente la tentación de escribirlas" (DA, pág. 256: compárese también el caso D de la figura 4.2). Y finalmente: "En épocas de igualdad, los hombres, al ser tan parecidos entre sí, no confían en los demás, pero esa misma semejanza los lleva a depositar una confianza casi ilimitada en el juicio del público. Pues conside-

ran razonable que, al tener todos los mismos medios de conocimiento, la verdad esté del lado de la mayoría" (DA, pág. 435).

Estos pasajes plantean un dilema. O bien las ideas semejantes proceden de las condiciones semejantes y en ese caso no son necesarias ni la hipocresía ni la conformidad interior para asegurar la similitud de las ideas. O bien, esos mecanismos correctores son indispensables, pero entonces tenemos que preguntarnos sobre el origen de esas ideas que supuestamente todos aceptan. Quizá podamos exponer el problema del siguiente modo: inicialmente, las opiniones y los hábitos se generaban externamente y eran producto de condiciones sociales similares. Sin embargo, una vez establecidos, tales opiniones y hábitos pueden mantenerse mediante la conformidad interior o algún otro tipo de conformidad, del modo que acabamos de explicar.

> Cuando una opinión ha echado raíces en una democracia y se ha establecido en el espíritu de la mayoría, luego persiste por sí misma, sin que haga falta ningún esfuerzo para mantenerla, puesto que nadie la ataca. Aquellos que al principio la rechazaban y consideraban falsa, terminan por adoptarla como algo aceptado y aun aquellos que aun en el fondo de sus corazones se oponen a ella, guardan para sí su punto de vista y se cuidan muy bien de suscitar una disputa peligrosa y estéril (DA, págs. 643-4).

Este párrafo tiene dos implicaciones. Primero, con el tiempo la similitud debería aumentar y adoptar una forma más sistemática como sanciones sociales que excluyeran las opiniones atípicas. Segundo, la similitud puede mantenerse, quizás en una forma aun más rigurosa, aun cuando la similitud inicial de las condiciones ya no exista. Podría observarse entonces una *falsa conformidad* que Tocqueville analiza en un pasaje notable:

> A veces, aunque desde fuera no pueda observarse ningún cambio visible, ocurre que el tiempo, las circunstancias y el trabajo solitario que realiza el pensamiento de cada hombre, poco a poco terminan por sacudir o destruir alguna creencia. Una creencia que no fue atacada abiertamente, para pelear contra la cual no hubo cónclaves, pero cuyos defensores, lentamente, fueron dejándola caer; de modo tal que finalmente esas pequeñas pero continuas deserciones la dejaron con unos pocos

> protectores. En tales condiciones la creencia aún prevalece. Como sus oponentes todavía prefieren mantener la paz o sólo intercambian clandestinamente sus ideas, durante mucho tiempo dudan de que haya ocurrido una gran revolución y, ante la incertidumbre, no llevan a cabo ninguna acción. Observan y permanecen tranquilos. La mayoría ya no cree, pero se comporta como si creyera y ese espectro vacío que es la opinión pública basta para desalentar a los innovadores y hace que éstos mantengan su silencioso respeto. (DA, pág. 644)

No puede culparse a Tocqueville por no haber previsto la aparición de las encuestas de opinión que tienden a aclarar esas ideas fantasmas. Tocqueville tampoco pudo imaginar la posibilidad de una forma más paradójica y maligna de la falsa conformidad que durante muchos años dominó en el mundo comunista. En el comunismo "maduro" era cierto, por así decirlo, que todos sabían que nadie creía en los dogmas de la ideología oficial y, sin embargo, todos estaban obligados a hablar como si creyeran.[50] Este sistema de mentiras abiertas puede explicarse por su eficacia represora.[51] La razón por la cual los líderes obligaban a la gente a hacer declaraciones absurdas en público, no era para hacerle creer lo que decían, sino para inducirlos a un estado de complicidad y culpa que socavaba la moral y la capacidad de resistir del pueblo. Además, la tendencia a la reducción de la disonancia puede hasta inducir una especie de semicreencia en los absurdos repetidos hasta el infinito, una creencia que, aunque no fuera suficiente para instigar a la acción, podía por lo menos evitar que otras creencias ocuparan su lugar.

Hemos visto que los hechos mentales —los deseos, las creencias, los gustos, los hábitos— pueden explicarse atendiendo a una *reacción a las circunstancias externas*, como cuando adaptamos nuestros deseos a los de los demás. Lo que analizo ahora es la formación de la actitud que se da como una reacción *a circunstancias internas*, la acción de un hecho mental sobre otro. Los hábitos y los deseos pueden fortalecerse, compensarse y limitarse mutuamente, mediante tres mecanismos que propongo llamar el *efecto de difusión*, el *efecto de compensación* y el *efecto de concentración*. El efecto de difusión establece que si una persona sigue cierta pauta de conducta *P* en una esfera de su vida *X*, también seguirá la misma pauta *P*

en la esfera *Y*. El efecto de compensación establece que si un individuo no sigue *P* en *X*, si puede lo seguirá en *Y*. El efecto de concentración, por último, dice que si la persona sigue *P* en *X*, no lo hará en *Y*.

Los efectos de compensación y de concentración unidos implican un *efecto de suma cero*, que también está presente en lo que se ha llamado "el modelo hidráulico" de la mente. Algunos de los primeros trabajos de Freud, por ejemplo, se basaron en el supuesto de que existe una cantidad constante de energía psíquica. En sus últimos escritos Tocqueville se aleja del razonamiento hidráulico.

> Cabría suponer que la gente civilizada, cuando no puede realizar ninguna acción política, debería volverse con mucho más interés a los placeres literarios. Sin embargo no ocurre nada de eso. La literatura sigue siendo tan insensible y poco fructífera como la política. Aquellos que creen que si la gente deja de lado los grandes objetivos dedicará más energía a aquellas actividades que aún le están permitidas, consideran que la mente humana se rige por leyes falsas y mecánicas. En una máquina a vapor o en una maquinaria hidráulica los pequeños engranajes giran más fluida y velozmente cuando se desvía hacia ellos la fuerza de las ruedas más grandes. Pero tales reglas mecánicas no se aplican al espíritu humano.[52]

Creo que en este pasaje Tocqueville revela una escasa comprensión de su propio método. La *teoría* de que la mente es un sistema de suma cero resulta en realidad inaceptable, pero la idea de un *mecanismo* de suma cero no lo es. En cualquier caso dado, ese mecanismo está dentro del repertorio de las explicaciones causales posibles. La presencia de una pauta *P* en la esfera *Y* puede llegar a explicarse desde el punto de vista de su ausencia en *X*—o desde el punto de vista de su presencia en *X*—. La presencia de *P* en *X* puede servir para explicar su presencia en *Y* —o su ausencia en *Y*—. No podemos decir a priori si lo que se ha de observar es el efecto de difusión, el efecto de compensación, el efecto de concentración o la combinación de los dos últimos en un efecto de suma cero.

El efecto de difusión

Aunque parezca repetitivo quiero reproducir aquí los principales pasajes de *La democracia en América* que invocan este mecanismo. A menudo puede identificárselos por la aparición del verbo "transporter", generalmente traducido como "trasladar", "transferir" o "pasar". Cuando Tocqueville emplea un lenguaje diferente, tal identificación ya es más controvertida:

> Se puede decir que todo ciudadano de los Estados Unidos transfiere el interés que le inspira su pequeña república al amor por la madre patria común (DA, pág. 162).
>
> Esa agitación constantemente renovada introducida por el gobierno democrático en la vida política se transfiere... a la sociedad civil. Quizá, teniendo todos los elementos en cuenta, ésta sea la mayor ventaja del gobierno democrático y yo aprecio más las cosas que lleva a hacer que las que hace. (DA, pág. 243)
>
> Los jurados, especialmente los jurados civiles, inculcan en cada ciudadano algunos de los hábitos del espíritu judicial y esos hábitos son precisamente la mejor forma de preparar a la gente para ser libre. Difunde el respeto por las decisiones de los tribunales y por la idea de derecho en todas las clases sociales. (DA, pág. 274)
>
> Las pasiones que más profundamente conmueven a los norteamericanos son las comerciales y no las políticas o, en todo caso, podemos decir que los norteamericanos suelen trasladar sus hábitos comerciales a las cuestiones políticas. (DA, pág. 285)
>
> Los norteamericanos llevan ese amor por el orden que experimentan en el hogar al terreno de las cuestiones de estado. (DA, pág. 292)
>
> En Europa, con frecuencia llevamos las ideas y hábitos de la vida privada a la vida pública... Pero los norteamericanos casi siempre trasladan los hábitos de la vida pública al seno de sus vidas privadas. (DA, pág. 305)
>
> Los norteamericanos de todo rango, de todo aspecto y de toda edad adquieren a través de las asociaciones políticas un gusto

general por la asociación y se familiarizan con la forma de utilizarla. Mediante tales instituciones muchos ven, hablan, escuchan y se estimulan mutuamente para llevar adelante toda clase de emprendimientos en común. Luego trasladan estos conceptos a los asuntos de la vida civil y les dan otros mil usos. (DA, pág. 524)

Si un hombre... cree en la religión que profesa, no ha de costarle mucho someterse a tales restricciones como se lo impone su credo. La razón misma le aconseja hacerlo y los hábitos ya formados le allanan el camino. (DA, pág. 529)

Las religiones infunden un hábito general de conducirse teniendo en cuenta el futuro. En este sentido, obran tanto en favor de la felicidad en este mundo como de la felicidad en el más allá. (DA, pág. 547)

Una vez que los hombres se habituaran a percibir desde lejos lo que con más probabilidades debería ocurrirles en este mundo y a alimentar esperanzas, difícilmente podrían mantener siempre sus pensamientos confinados dentro de los límites precisos de esta vida; sin duda estarían dispuestos permanentemente a atravesar esos límites y a considerar qué hay más allá de ellos. (DA, pág. 549)

Los norteamericanos confieren a la agricultura el espíritu de una aventura comercial. (DA, pág. 554)

Los habitantes de las democracias aman a su país del mismo modo en que se aman a sí mismos, y lo que es habitual en su vanidad privada se traslada al orgullo nacional. (DA, pág. 613)

Como [los hombres de las sociedades democráticas] generalmente no aspiran a otra cosa que a los placeres fáciles e inmediatos, se lanzan directamente hacia el objeto de cualquiera de sus deseos, y el más mínimo diferimiento los exaspera. Este temperamento, que trasladan a la vida política, los hace impacientes ante las formalidades que cotidianamente detienen o impiden alguno de sus designios. (DA, pág. 698)

De estos pasajes surge claramente, según creo, que el efecto de difusión era un instrumento conceptual fundamental y quizá la única herramienta verdaderamente importante del análisis de la democracia hecho por Tocqueville. (Como veremos, el autor también apeló a este mecanismo en *El Antiguo*

Régimen, aunque con mucha menos frecuencia.) Como observamos en la introducción, el efecto de difusión, si operara solo, nos permitiría esperar una consistencia de la conducta transituacional mucho mayor de lo que en verdad es el caso. Sin embargo, el panorama se complica por la presencia de otros dos efectos.

El efecto de compensación

Este mecanismo se apoya en la idea de que los deseos o las necesidades que no se satisfacen en una esfera, buscan una salida en otro terreno. Las personas tienen ciertas necesidades básicas, que buscan satisfacer de un modo u otro. Aquí tenemos dos ejemplos, que invocan el efecto de compensación para explicar la aparición de la religión en la sociedad aristocrática y en la sociedad democrática respectivamente. La primera explicación es del tipo "opio de los pueblos", mientras que la segunda pertenece a la categoría "temor de la libertad".

> En las naciones dominadas por la aristocracia... se impulsa a los pobres a morar con la imaginación en el más allá; están rodeados por la miseria del mundo real, pero escapan de ella y buscan el goce en el más allá. (DA, pág. 531)

> Por mi parte, abrigo mis dudas acerca de que un hombre pueda ser completamente independiente desde el punto de vista religioso y enteramente libre desde el punto de vista político al mismo tiempo. Me inclino a pensar que si ese hombre carece de fe tiene que obedecer y si es libre, tiene que creer. (DA, pág. 444)[53]

También está sujeta al efecto de compensación la relación entre la vida pública y la vida privada. Para un norteamericano, "participar del gobierno de la sociedad y hablar de ello es su negocio más importante y, por así decirlo, el único placer que conoce... Pero si un norteamericano tuviera que limitarse a ocuparse de sus propios asuntos, en ese mismo momento sentiría que se le arrebata la mitad de la vida; sentiría esa situación como un enorme vacío en su vida y llegaría a ser increíblemente infeliz" (DA, pág. 243). De manera bastante similar, el europeo "trata de escapar de sus angustias hogareñas provocando disturbios sociales" (DA, págs. 291-2). En ambos casos, aunque de manera más ambigua en el último[54] la

vida pública satisface una necesidad que no colman las actividades domésticas ni las actividades comerciales.

El efecto de compensación también se manifiesta en épocas de guerra. "La guerra, después de destruir todas las industrias, termina por constituirse en la única gran industria, y todo deseo impaciente y ambicioso impulsado por la igualdad se concentra en ella" (DA, pág. 657). Este *no* es un efecto de difusión. Uno podría imaginar que en una democracia los hombres transferirían sus pasiones privadas a las cuestiones políticas y militares, pero Tocqueville nos dice que en épocas normales esto no ocurre. "Las violentas pasiones políticas ejercen muy poca influencia en los hombres cuyos pensamientos están concentrados únicamente en la busca del bienestar. El entusiasmo que les producen los asuntos pequeños los mantienen muy tranquilos respecto de los grandes asuntos" (DA, pág. 638). Sólo cuando el canal normal y pacífico de sus energías queda obstruido, vuelven sus ojos a la guerra.

El efecto de concentración

En los dos pasajes que acabamos de citar, el efecto de compensación aparece acompañado por el efecto de concentración. El primero procede de la necesidad de tener alguna gran pasión, el último del hecho de que una persona no puede tener más de una gran pasión. La cantidad de ardor es, digamos, limitada. "En los tiempos democráticos, la vida privada es tan activa y agitada, tan plena de deseos y de trabajo, que a cada individuo le queda apenas un resto de ocio o de energía para dedicar a la vida política" (DA, pág. 671). Un mecanismo similar asegura que no se dan muchos casos de adulterio en las sociedades democráticas: sencillamente no hay tiempo para dedicarle (DA, pág. 598). La ocupada vida democrática tampoco les deja a los ciudadanos muchos ratos de ocio para examinar sus opiniones (DA, pág. 643).

En un notable pasaje podemos ver que Tocqueville señala tanto el efecto de difusión como el efecto de concentración:

> Los gobiernos actuales... manifiestan una natural buena voluntad hacia las asociaciones civiles porque advierten fácilmente que éstas, lejos de dirigir la atención pública a los asuntos públicos, sirven para distraer las mentes de los hombres de tales cuestiones y para mantenerlos cada vez más

> ocupados en proyectos para los cuales es esencial la tranquilidad pública, con lo cual se desalientan los pensamientos revolucionarios. Pero lo que no advierten los gobiernos es que la multiplicación de las asociaciones políticas brinda una inmensa ayuda a las asociaciones civiles y que, al evitar un peligroso mal, se privan de un eficaz remedio. (DA, pág. 523)

Por un lado, las asociaciones civiles limitan, pues, la actividad política, como consecuencia del efecto de concentración, mientras, por otro lado, las asociaciones políticas inducen a los ciudadanos a unirse en la vida civil, como consecuencia del efecto de difusión. Quiero ahora hacer un análisis de esos complejos casos.

Los efectos de interacción

A veces, podemos preguntarnos si dos esferas están vinculadas entre sí por el efecto de difusión o por el efecto de concentración. Consideremos, por ejemplo, la relación que se da entre la democracia económica y la democracia política. Muchos autores, desde John Stuart Mill a Carole Pateman, sostuvieron que la participación en la pequeña comunidad —en el lugar de trabajo o en la comunidad local— crea un hábito mental que ha de favorecer también la participación en una comunidad política más amplia. Por el contrario, Oscar Wilde observa que, aun bajo el socialismo, no puede haber más de siete noches por semana. En términos analíticos, la primera opinión sostiene que los costos directos decrecen con la participación, en virtud de cierto proceso de aprendizaje, y el último, que los costos de oportunidad aumentan. Aunque así expresados los dos puntos de vista son plenamente compatibles, tienden a generar diferentes recomendaciones políticas.

Las opiniones de Tocqueville sobre la relación entre la vida pública y la privada incluye los tres efectos en una secuencia causal antes que, como se desprendía del párrafo que acabamos de citar, en una operación simultánea. Primero, el vacío de la vida privada de los norteamericanos les hace buscar otro canal para sus energías en la política: éste es el efecto de compensación. Luego, el hábito de formar asociaciones políticas facilita la creación de asociaciones en la vida civil: éste es el efecto de difusión. Finalmente, la proliferación de las asociaciones civiles distrae la atención y la energía de los

ciudadanos de la participación política: éste es el efecto de concentración.[55] Como ya lo mencioné en otra parte de este mismo capítulo, lo que me interesa aquí no es la mayor o menor plausibilidad de este esquema. Antes bien, deseo señalar cómo las micropautas identificadas por Tocqueville pueden combinarse y generar así una dinámica social más amplia. Independientemente de las afirmaciones sustantivas hechas, creo que éste es un modelo que bien podrían seguir los estudiosos de las ciencias sociales.

En *El Antiguo Régimen*, Tocqueville utiliza tanto el efecto de compensación como el de difusión al explicar el carácter radical de la Revolución Francesa. A causa de la falta de libertad política que caracterizaba el antiguo régimen, "el fermento político se refugió (*s'est refoulé*) en la literatura; como resultado de ello nuestros escritores llegaron a ser los líderes de la opinión pública y desempeñaron durante un tiempo el papel que normalmente, en los países libres, corresponde a los políticos de profesión".[56] Este es el efecto de compensación. Luego, "cuando llegó la hora de la acción, esas propensiones literarias se trasladaron a la arena política".[57] Este es el efecto de difusión.

La relación entre la autoridad política y la autoridad religiosa es un tema central de *La democracia en América* y de *El Antiguo Régimen*. He citado pasajes en los que se manifiesta que esa relación está marcada por el efecto de compensación. Sin embargo, un enfoque mucho más común quizá sea que se da un efecto de difusión mediante el cual la libertad política tiende a socavar la religión y da lugar a un estado en el cual el hombre no tiene "ni Dieu ni Maître". Como vimos en el capítulo 3, el propio Tocqueville, tenía conciencia del hecho de que la falta de respeto por la autoridad que se da en la democracia también puede provocar cierta aversión a la idea de una autoridad "que esté más allá y por encima de la humanidad" (DA, pág. 435). Desde mi punto de vista, es perfectamente factible que ambos efectos se den; en realidad, considero que la operación simultánea de esos dos efectos ofrece una visión más interesante de la relación entre la religión y la política que cualquier otro análisis que haya leído.

El análisis de los tres efectos confirma lo que ya dije antes en relación con el hecho de que Tocqueville, a diferencia de Marx y de Hegel, fundamenta los lazos entre las diferentes

esferas de la sociedad en las atracciones y las repulsiones psicológicas antes que en las necesidades y contradicciones funcionales. No estoy diciendo que el enfoque estructural funcionalista carezca de valor. Un sistema político puede dar forma o restringir las actividades económicas (o viceversa) suministrando incentivos o colocando obstáculos a la acción, aun suponiendo que las motivaciones permanezcan constantes. No obstante, creo, aunque tentativamente, que a largo plazo, las conexiones causales más importantes han de encontrarse en la esfera de la formación de la preferencia.

El capítulo anterior demostró —eso espero— el carácter arbitrario y especulativo de gran parte del pensamiento de Tocqueville. Ahora podemos advertir que hay cierto método en medio de su desvarío. Al analizar las instituciones sociales y el cambio social, Tocqueville estableció una cantidad relativamente pequeña de mecanismos psicológicos bien definidos. Estos, más que sus hiperbólicas y a menudo inconsistentes pretensiones explicativas, constituyen la razón de que valga la pena leerlo y releerlo hoy. Una vez que hayamos adoptado este cambio de perspectiva, su aspecto autista no tiene ya por qué perturbarnos. En otra parte dije que al leer a Marx, uno tiene la impresión de que la mente del autor se guía por dos premisas: todo aquello que es deseable también es posible y todo aquello que es deseable y posible, inevitablemente ha de ocurrir.[58] Al leer a Tocqueville a veces nos parece que la premisa que está en la base de sus pensamientos es la siguiente: todo aquello que es inteligible es ipso facto verdadero. Esta desalentadora confusión de la explicación y el relato de los hechos[59] seguramente ha llevado a muchos lectores, al principio maravillados por la brillante originalidad de Tocqueville —como creo que cualquiera debe sentirse—, a dejar de lado su obra. Espero haber sido capaz de persuadir a algunos de ellos de que le echen una segunda mirada.

Notas

[1] Esta afirmación puede sorprender al lector de la introducción al primer volumen de *La democracia en América*. Sin embargo, creo que una lectura cuidadosa de la obra en su conjunto ha de mostrar que lo que principalmente sostiene Tocqueville es que no puede haber una situación intermedia entre la jerarquía y la igualdad, ni en el terreno de la política,

ni en el terreno social. Sobre este argumento véase también Elster (1991a).

[2] Sin embargo, hay dos tipos de interpretaciones diferentes de la obra y particularmente del "efecto Tocqueville", el cual afirma que la frustración social aumenta a medida que mejoran las condiciones. La interpretación normalmente aceptada, como lo dije en el texto, supone que los deseos y las aspiraciones aumentan más velozmente que los medios para satisfacerlas cuando la gente se ha liberado de sus preferencias adaptativas. Una interpretación alternativa (Boudon 1982, capítulo 7) es que aun cuando los deseos permanezcan constantes, el mejoramiento de las condiciones puede causar frustración porque la cantidad de aquellos que racionalmente deciden invertir en la movilidad hacia arriba crece más rápidamente que la cantidad de posiciones a las que pueden aspirar.

[3] Véase Holmes (1989).

[4] Véase Elster (1983a) donde se ofrece una explicación más completa.

[5] Se encontrarán otros ejemplos en Elster (1991a).

[6] Véanse otros ejemplos representativos en los ensayos de Becker y Harsanyi en Elster (1968).

[7] Elster (1989d), capítulo 1.

[8] Tocqueville (1979), pág. 215.

[9] Becker (1976) es el exponente más notable de este enfoque. El lugar que ocupan Becker y su escuela en las ciencias sociales está maravillosamente resumido en uno de los *Proverbs of Hell*, de William Blake: "Uno nunca sabe qué es suficiente a menos que sepa qué es más que suficiente."

[10] Por lo que yo sé, el único estudio de este mecanismo fundamental (o estructura generadora de mecanismos) es el de White (1987), capítulos 9-10. Sin embargo, hasta el análisis que hace White pasa por alto las relaciones de correlación o causales que pueden darse entre los deseos y las oportunidades.

[11] Hirschman (1977); Holmes (1989).

[12] Estas propensiones pueden estar relacionadas con lo que Bourdieu (1979) llama "habitus", salvo por su lugar relativamente subordinado entre las motivaciones.

[13] En *El Antiguo Régimen* el gusto por la libertad se eleva a la categoría de "pasión" (Tocqueville 1955, págs. 209-210), pero aún se dice que es "superficial y de corta vida" comparado con la pasión "obstinada y ciega" por la igualdad.

[14] Compárese también la observación que hace Veyne citada en el capítulo 1: La gente hace sólo aquello que no tiene interés por no hacer.

[15] Descartes (1875-90), vol. IV, pág. 34.

[16] "Cuando un individuo ha sido real y positivamente dañado por una medida administrativa, se supone que el interés personal ha de hacerle seguramente entablar un pleito. Pero es fácil anticipar que en el caso de que exista alguna regulación legal que, aunque útil a la sociedad, no tenga la clase de utilidad que un individuo pueda realmente percibir, todo hombre ha de dudar seriamente antes de ponerse en la situación de acusador" (DA, págs. 79-80). O en otro pasaje: "Las épocas democráticas son épocas de experimentación, innovación y aventura. Siempre hay una cantidad de hombres comprometidos en alguna clase de empresa nueva o dificultosa que afrontan solos, libres de ayudantes. Tales hombres han de admitir libremente el principio general de que el poder del estado no debería interferir en los asuntos privados, pero, como una excepción, cada

uno de ellos quiere que el estado preste ayuda al asunto especial que lo ocupa, y quiere inducir al gobierno a que realice alguna acción en esa esfera, aunque prefiera restringir cualquier acción enderezada en otra dirección" (DA, pág. 672 n.). En cambio, no comprendió que la utilidad que tiene la religión para mantener el orden público (DA, pág. 530) difícilmente constituya una razón para que cada individuo se adhiera a la religión.

[17] El argumento de Descartes es que aquellos que ayudan a los demás tienen más probabilidades de recibir ayuda a su vez. Véase una elaboración de esta idea en Axelrod (1984) y otra en Taylor (1987).

[18] Elster (1984), capítulo 1.

[19] Tocqueville (1955), pág. 168.

[20] En otra parte (DA, pág. 537), Tocqueville trata de hacer derivar el segundo efecto de igualdad del primero: "Es... fácil comprender que aunque aquellos cuyas pasiones se inclinan a los placeres físicos son ansiosos en sus deseos, también se desalienten con facilidad. Puesto que su objetivo último es el goce, los medios para alcanzarlo deben ser súbitos y fáciles; de lo contrario, los inconvenientes que provoca obtener el placer podrían ser mayores que el placer mismo alcanzado". El razonamiento no es convincente porque olvida que el paso del tiempo puede aumentar la cantidad de objetos de los que uno puede disfrutar o el placer que brinda un objeto dado. Hasta —y en realidad especialmente— los amantes ardientes del vino están dispuestos a dejar pasar un buen tiempo antes de abrir una botella de alguna cepa especial.

[21] Algunos de los argumentos presentados por Parfit (1984) también parecen basarse en este supuesto.

[22] Elster (1986b).

[23] Quizá no haga falta decir que este párrafo es una reflexión sobre Tocqueville y no una interpretación. Encierra una noción de la planificación del carácter que es por completo ajena a la psicología más bien mecánica de Tocqueville.

[24] Este pasaje refleja la distinción entre interés (la busca del beneficio personal), razón (la busca del beneficio general) y pasión, hecha al comienzo.

[25] En Elster (1991d) se encontrarán un análisis y ejemplos adicionales.

[26] Parecería tendencioso y contencioso identificar la envidia y la pasión con la igualdad. Sin embargo, me refiero al deseo por la igualdad *per se* y no al deseo indirecto por la igualdad que procede del deseo primario de mejorar la condición de los que se hallan en peor situación. Tampoco identifico la envidia con el deseo de no dejar que otro se tome ventaja de uno (véase Hirshleifer, 1987 sobre esta distinción).

[27] La distinción es análoga a aquella entre conformismo y altruismo. En el conformismo la conducta de los demás cambia mis preferencias. En el altruismo, afecta la medida en que puedo satisfacer tales preferencias.

[28] Se encontrarán análisis en Davidson (1980), capítulo 2 y en Ainslie (1992).

[29] Tocqueville (1836), pág. 42.

[30] Pears (1984), tiene sutiles análisis de este tipo de mecanismo.

[31] El canciller alemán Helmut Kohl, sugirió que el temor que tenían las demás naciones de la Alemania Unida podía ser en realidad una cuestión de "celos económicos" (*International Herald Tribune*, 5 de febrero de 1990).

[32] Stone (1972), pág. 73.

[33] Compárese con el análisis de Thaler y Shefrin (1981) sobre las cuentas de ahorro de Navidad, en el cual se muestra que mucha gente está dispuesta a aceptar una tasa de interés más baja a cambio de severas penas contra los retiros frecuentes. Como se saben incapaces de controlarse, estas personas compran el autocontrol en los bancos. No obstante, esta técnica para dominar la propia irracionalidad es en sí misma irracional, porque, ¿qué razón tienen los bancos para no pagar por ese privilegio de poder utilizar los depósitos de una manera más predecible? Hago mi propio ahorro forzado colocando parte de mis ingresos en una cuenta que me brinde un alto interés y me cobre una multa por hacer retiros frecuentes.

[34] Véanse también los capítulos 3, 5 y 6 de Elster (1989b).

[35] Evidentemente ésta es una proposición controvertida y discutible. Véase su defensa en Elster (1989b), págs. 101-2, 140-1.

[36] Véase un argumento similar en Tumin (1957).

[37] Este comentario se basa en Elster (1990b).

[38] El análisis siguiente se basa principalmente en mi "Desires and opportunities: Alexis de Tocqueville's political psychology", presentado y publicado en la Duijker Lecture, Universidad de Amsterdam, 1990.

[39] A menudo algunos autores se refieren a la idea de que las preferencias no deberían variar con el conjunto de oportunidades posibles como la "independencia de las alternativas irrelevantes." Suponiendo que en el conjunto $\{a, b\}$ yo prefiero a a b, no puede darse el caso de que en el conjunto $\{a, b, c\}$ yo prefiera b a a. No hay una expresión estándar similar de la idea de que el conjunto de las oportunidades posibles no debería variar con las preferencias.

[40] Le debo a Robert Goodin una serie de inteligentes comentarios sobre una primera versión de esta tipología.

[41] Véase el capítulo III de Elster (1983b). Este capítulo incluye también un breve comentario sobre el caso G ("las preferencias contraadaptativas"). Que yo sepa, el único pasaje en el cual Tocqueville menciona esta posibilidad aparece al final de *La democracia en América*, cuando observa que en las democracias los hombres "se cansan de la duración hasta del estado que han elegido" (DA, pág. 702).

[42] Véase Elster (1984), capítulo II.

[43] Con frecuencia, aunque erradamente, se supone que Tocqueville determinó que la igualdad de ingresos o de riqueza en cada momento es una parte del estado social democrático. Aunque algunos de sus razonamientos hacen suponer realmente esa opinión, sus declaraciones más explícitas (DA, pág. 50) le restan importancia a la igualdad y ponen el acento en la movilidad social.

[44] Como ya lo expliqué en el capítulo I, Genovese, siguiendo a Hegel, sostiene que la psicología de los propietarios de esclavos canalizaba sus deseos hacia un consumo conspicuo y, por lo tanto, los alejaban de la inversión. Marx afirmaba que la psicología de los esclavos, que les hacía tratar mal sus instrumentos y herramientas de trabajo, arruinaba toda oportunidad de inversión de los amos. Véase una discusión más completa en Elster (1985a), pág. 275 y siguientes.

[45] Véase una explicación de la teoría de Durkheim sobre la anomia crónica en Besnard (1987), pág. 100 y siguientes.

[46] Un ejemplo es la observación que hace Tocqueville de que "nada es tan beneficioso para alcanzar el éxito como no desearlo demasiado ardientemente" (Tocqueville 1970, pág. 88). Podemos imaginar por lo menos dos mecanismos para apoyar esta afirmación. Primero, el deseo por el éxito puede distraer la atención y la energía del individuo de los problemas prácticos que hay que resolver como condición previa para alcanzar el éxito. Mediante este mecanismo el deseo de éxito afecta la *capacidad* de alcanzarlo antes que la oportunidad de hacerlo; como en el caso en que el intenso deseo de dar en el blanco pone tan nervioso al cazador que afecta su capacidad de hacer un buen disparo. Segundo, una persona que desea el éxito con demasiada intensidad quizá no sea percibida como un individuo confiable por los demás, quienes pueden poner por ello obstáculos en su camino al éxito. Como lo señalé brevemente en el capítulo anterior, este mecanismo puede muy bien aplicarse a la carrera del propio Tocqueville en la Monarquía de Julio. En las *Recollections* (Tocqueville 1970, pág. 189) encontramos otro mecanismo relacionado con éste: una persona que tiene demasiada confianza en que ha de lograr una enorme mayoría de votos puede indisponer a los demás e inclinarlos a votar contra ella.

[47] Véase una discusión más completa en el capítulo II.7 de Elster (1983b).

[48] Véase particularmente Schelling (1960), capítulo 5.

[49] Véanse, por ejemplo, Nordhaus (1975) y Elster (1984), capítulo II.4.

[50] Véase por ejemplo Walder (1986), págs. 156-7.

[51] Esta es la explicación ofrecida en Kolakowski (1978), vol. 3, págs. 83-91.

[52] Tocqueville (1986), pág. 168.

[53] También aparece un efecto de compensación similar en *El Antiguo Régimen*: "Aun en nuestra propia época encontramos hombres que buscan compensar el rastrero servilismo que le muestran al más indigno de los jefecillos de oficina, maldiciendo contra Dios y que mientras traicionan lo más libre, noble e inspirador del ideal revolucionario, se enorgullecen de mantener la fe en el verdadero espíritu de la revolución renegando de la religión" (Tocqueville 1955, pág. 5). Mientras se explica la presencia de la religión en la democracia apelando a la necesidad de tener alguna autoridad en la vida, se explica el alejamiento de la religión que se da en las sociedades autoritarias apelando a la necesidad de tener cierta independencia.

[54] En realidad, como ya hemos visto, Tocqueville también explica la relación entre la vida privada y la vida pública que se da en Europa apelando al efecto de difusión.

[55] Hirschman (1982) ofrece un enfoque alternativo de las oscilaciones cíclicas de lo privado a lo público y viceversa.

[56] Tocqueville (1955), pág. 142.

[57] *Ibid.*, pág. 147.

[58] Elster (1985a), pág. 55.

[59] Elster (1989a), capítulo 1.

Indice temático

abogados
  observaciones de Tocqueville sobre los, 157
  y las pasiones de la democracia, 170-1
abstención de participar en las revoluciones, 26
actitudes ante la muerte, 68-70
agricultura en Norteamérica, 144
altruismo condicional, 16
ambición en las democracias, 129-130, 182-183
amoralidad, sociología de Zinoviev sobre, 98, 107
amour-propre, 35-36
análisis del equilibrio, 131-2
anomia, 183, 187
antigua Roma
  contradicción en el sistema de los emperadores, 73-76
  euergetismo, 50-55, 57-8, 67-68
  función de los *collegia*, 67
  ideología, 70-71
  oligarquía, 57
  psicología social, 58
argumentación y elaboración de una constitución, 33-34
aristocracias
  efecto de compensación, 200
  el honor en, 173
  la actitud de Tocqueville, 120-124
  los matrimonios por amor en Tocqueville, 118-120
  normas sociales, 172-174
  pasiones durables en, 171-172
asociaciones civiles, 201-2
asociaciones políticas, 202
Assemblée Constituante de París, 34-35, 38, 40-41
ateísmo, 93
autocontrol
  en las democracias (Tocqueville), 191-2
  y conducta electiva, 65
autoengaño, 24, 62, 168
autointerés
  en la elaboración de la constitución, 33-4, 46n54, 37-8, 40
  en las sociedades democráticas, Tocqueville, 144, 157-64
  ilustrado, 158
  razones para obrar contra el, 158-68
  y la fuerza de voluntad en las democracias, 163-4
autoridad
  efecto de compensación, 203
  en las sociedades democráticas, 193
  la interpretación de Veyne, 54-56

banalidad del mal, 96
Bourdieu, 205n12, 172

capital flotante, 170
carácter divino del emperador, 53, 70
carisma, 68
carisma delegado, 68
catolicismo, 142
causalidad recíproca, 139
cognición, 21-2
Cómo se escribe la historia (Veyne), 77n2
compromiso, 106
conciencia, teoría de Hegel sobre, 92
condena, 102
conducta electiva
  la teoría de Veyne, 59-66
  los extremos en la, 65
  y la necesidad de autocontrol, 65
  y la teoría de la disonancia cognitiva, 63-5
conducta espontánea, 62-3
conducta miope en las democracias, 160-3
conducta racional
  e ideología, 72-3
  en los movimientos revolucionarios, 25-7
  teoría de Veyne, 59-66

y acción, 20-1
y Tocqueville, 154
conformidad interior, 194-5
conformismo
en las democracias, Tocqueville, 133, 192-5
y la opinión pública, 192-5
conscripción en los Estados Unidos, 129, 165
Constitución, elaboración de la, 33-42
construcciones teóricas, 14-5, 42n13, 43n14
correlaciones, 17-8
correlaciones entre las diferentes pautas de conducta, 17-8
costumbres, 135-6, 194-5
creencias
contradicciones en el análisis de Veyne, 68-70
en los Estados Unidos, Tocqueville, 140
formación de las, 22-25
lógica de las, 89
necesidad de un origen significativo, 24
y la disonancia cognitiva, 22-23
culpa, interpretación de Zinoviev, 108
culto del rey, 53, 69, 73
Cumbres abismales (Ziuoviev), 85

deber, 29
delación, sociología de Zinoviev, 95, 107
delegación de poder, 54
democracia, 115-204
Assamblée Constituante, opinión de la, 38-9
conformidad en la, 192-5
debilidades
deseo y oportunidad, 176-192
e inestabilidad del deseo, 161-2
efecto de compensación, 200-1
efecto de concentración, 201-2
efecto sobre la ambición, 129-30, 182-3, 188-9
efectos de difusión, 198-9
escritos de Tocqueville, 115-204
impacto en las mujeres, 118-20
matrimonio por amor en la, 118-20
selección de los líderes, 181
tipología política, 14
y religión, 132-33, 140
deseo
adaptación a las circunstancias externas, 192-5
en épocas de igualdad, 161-2
en Tocqueville, 161, 176-9
formación del, 22-5
función de la conciencia, Hegel, 92
lógica del, 89
y la disonancia cognitiva, 22-23
y las oportunidades en la democracia, 176-9
dialéctica emperador-súbditos, 75-6
dialéctica hegeliana amo-esclavo, 75
dialéctica, en Zinoviev, 84-109
diguidad, 58, 80n20
Dilema del prisionero, véase también el problema del "aprovechado"
disonancia cognitiva
adaptación al autoritarismo, 63-4
el rol que cumple en la motivación, 22-3
en la conducta electiva, 63-66

educación, sociología de Zinoviev, 98-9
"efecto exitista", 15
efecto de compensación, 192-197
como mecanismo explicativo, 16-8
en los escritos de Tocqueville, 200-1
efecto de concentración, 192-204
en los escritos de Tocqueville, 201-2
efecto de difusión, 192-204
como mecanismo explicativo, 16, 18
y Tocqueville, 137
efecto de suma cero, 197
"efecto perdedor", 15
"efecto Tocqueville", 205n2
efectos de muestreo, 119, 149n7
efectos secundarios, 119, 149n7
egoísmo, en las sociedades democráticas, 143
ejércitos
anomia en los, 183
democracia en los, 184
en las sociedades democráticas, 187
El Antiguo Régimen y la revolución (Tocqueville), 27, 115, 151, 203, 208n53
elección individual, *véase* conducta electiva
emancipación de los esclavos, 184-5
emociones impulsivas, 169-70

envidia
como fuente de frustración en la democracia, 189
como mecanismo explicativo, 16
consecuencia de la igualdad, 165-6
y la promoción por el sistema de méritos, 56
y la selección de los líderes en la democracia, 181
esclavitud
adaptación a la, 185-6
efecto en los amos, 180-1
interpretación de Tocqueville, 123-124, 136, 181, 185-6
sistema de en los Estados Unidos, 75
espíritu de la ley, 101
estructura de clases en los Estados Unidos, 143-4
euergetismo
el problema del "aprovechado", 79n19
en la antigua Roma, 51-5, 57-8
en la democracia griega, 50-1
en *Pan y circo*, 48-54
explicaciones funcionales, 66-8
interpretaciones, 55
y los bienes públicos, 58
exceso de voluntad, 61
exhibición, 60-1

falsa conformidad, 195
Federal Convention en Filadelfia (1787), 35, 37, 40
feudos, 80n29
filantropía, 59
Freud, primeros trabajos, 197

Genovese, Eugene, 75-6
griego, régimen, *véase* helénico, régimen
guerra, en las democracias, 181-2
Guerra Fría, 93

Hegel, teoría de la negación interna, 92
Hegel-Sartre, linaje, 85, 110n1
helénico, régimen,
adaptación plebeya al, 63
euergetismo, 50-1
ideología, 70
oligarquía, 57
honor feudal, 173
honor, en la antigua Roma, 58

idad recíproca, 139
ideas kantianas, 22, 23, 30
ideología
análisis de Veyne de la, 68-74
en el sistema de Zinoviev, 107
explicación justificativa, 70-1
racionalidad en la, 72
rol inconsciente, 71
y la pasión, 71-2
ignorancia y autointerés, 158-60
ignaldad
causa de la envidia en la democracia, 165-6
efecto sobre los deseos, 182-4
los escritos de Tocqueville sobre la, 157-161, 207n43
propensión a la, en la democracia, 156-7
y el autointerés, 158-160, 164
y el conformismo, 193-5
y la inestabilidad, 161-2
ilusión microeconómica, 59
ilusión micropolítica, 73
impedimento y equilibrio, 41, 47n72
imperio soviético, negación interna, 93
incentivos, en los movimientos revolucionarios, 26-7
independencia, en las democracias, 133
indiferencia activa, 103
individualismo metodológico
reduccionismo en el, 19
y motivación, 20-2
industria en América, 144-5
inmigrantes, 139
intención
eu el sistema de Zinoviev, 108
lógica de la, 89
y la indiferencia voluntaria, 103
irracionalidad
en los movimientos revolucionarios, 25-6, 28-9, 45n41
espontaneidad en la, 62
estudio de Zinoviev sobre la, 84-109

Khruschev, Nikita, 104-5

La democracia en América (Tocqueville), 115-204
comparación con otros trabajos, 151
contradicciones en, 126-148
La fenomenología del espíritu (Hegel), 92

letra de la ley, 101
leyes de sucesión hereditaria, 135-6, 170, 180
libertad de prensa, 133
libertad y autointerés, 159-60
libertad y autointerés, 159-60
lógica alética, 89, 114n43
lógica deóntica, 89
lógica epistémica, 89, 114n43
lógica modal, 87-9

"maldición del ganador", 83n63
masculinidad, actitud de Tocqueville ante la, 121
matrimonios por amor y Tocqueville, 117-120
mecanismos
de los movimientos revolucionarios, 25-33
en la obra de Tocqueville, 133, 148, 197
estudio de los, 14-9
versus teoría, 13-5
y funcionalismo, 66-7
y teorías del espíritu, 197
mediocridad, sociología de Zinoviev de la, 96-7, 107
mentalidad primitiva, 86-90
militares de alto rango, suboficiales, 183-4
modelo hidráulico de la mente", 197
monarquía, actitud de Tocqueville ante la, 120-3
moralidad, sociología de Zinoviev de la, 98, 107
motivación
en el individualismo metodológico, 20-1
en la elaboración de la constitución, 34-42
en los movimientos revolucionarios, 26-9
formación de la, 22-5
y elección racional, 21, 152-3
y Tocqueville, 152-75
motivación altruista
como mecanismo explicativo, 15-16
en las sociedades democráticas, 143
en los movimientos revolucionarios, 28-29
motivación consciente, 20-1
motivación inconsciente
efecto de disonancia cognitiva, 23
opinión de Veyne, 68, 82n46
y acción humana, 20-1
movilidad social en las democracias, 189-90
movilidad social hacia arriba, 56, 79n16
muerte, actitudes ante la, 68-70
mujeres
adaptación de las, en la sociedad norteamericana, 190
opiniones de Tocqueville, 124-5
necesidad de encontrar sentido, 24, 65
negación, *véase* negación externa; negación interna
negación externa, 84-109
intepretación de Zinoviev, 94-9, 111n19
lógica de, 86-91
y el fracaso de la desestalinización de Krushchev, 104-5
negación interna, 84-109
perspectiva de Hegel, 92
interpretación de Zinoviev, 94-9, 111n19
lógica de la, 86-91
paradoja de la, 92-3
rol de la educación, 98-9
tratado de Kant sobre, 91
y el fracaso de la desestalinizaión de Kruschev, 104-5
negociación
basada en la amenaza, 33-4, 37
efecto del secreto,
en la elaboración de las constituciones, 33-34, 37-38
normas sociales
en las sociedades feudales, 173-4
en los sistemas de igualitarismo, 170
en Tocqueville, 157-8, 169-70, 172-75

oligarquía, sociología comparativa, 57-8
opinión pública
en las democracias, 131, 193-5
y conformidad, 193-7
oportunismo, sociología de Zinoviev del, 95-6
orgullo, 35-6

Pan y circo (Veyne), 48-76
pasiones
  e ideología, 72-3
  en la elaboración de la constitución, 33-4, 38, 46n54
  en las aristocracias, 171-2
  en las sociedades democráticas, 164-72
  en Tocqueville, 157-8, 164-72
  promoción del autointerés, 170
  subversión de la causa de autointerés, 159-70
  y autoengaño, 168
patriotismo en Norteamérica, 141-2
patriotismo instintivo, 141-2
patriotismo reflexivo, 141-2
periódicos en los Estados Unidos, 128
pobreza y movimientos revolucionarios, 27, 44n35
poder, sistema de Zinoviev, 106-9
preferencias adaptativas
  extremos en las, 64-66
  y conducta electiva, 63-66
Principio de Contradicción, 88-9
Principio del Tercero Excluido, 88-9
problema de credibilidad de los gobiernos revolucionarios, 27
problema del "aprovechado", 28, 79n19, 158
promoción por mérito, 56
propensiones, observaciones de Tocqueville sobre las, 156-7
Proust, 172
psicología individual, en Tocqueville, 151-2

quiebras en los Estados Unidos, 127, 174

racionalidad económica, 60-6
racionalidad instrumental, 59, 60
racionalismo, crítica de Veyne al, 59-66
Radiante porvenir (Zinoviev), 86, 95
razón, en la elaboración de la constitución, 33-4
Recollections (Tocqueville), 116-7
reduccionismo, 19
regímenes autoritarios
  amenazas a, 54-56
  debilidad de los, 14
  empleo del poder de los, 106-107
  movilidad hacia arriba en los, 55-56
  tipología política de los, 13-14
  y la teoría de la disonancia, 63
regímenes comunistas, 73, 196
regímenes represores, 30
regímenes totalitarios
  empleo del poder, 107
  tipología política y debilidad, 13-4
religión
  contradicciones en, 140, 142
  efecto de compensación, 200, 203
  efecto de difusión, 203
  en las democracias (Tocqueville), 132, 140, 184, 203
  relación con la vida civil, 137-38
revolucionarios, 187
revoluciones, 25-33
  dinámica de las, 25-33
  interpretación racionalista de las, 26-29
  motivaciones de las, 26-31
  problema de la credibilidad, 27
Roma, *véase* antigua Roma

servicio militar obligatorio, 129, 165
servidumbre voluntaria, 123-125
servilismo, 136
síndrome de las "uvas verdes", 15, 73, 179
sistema legal chino, 112n31, 101, 112-113n36
sistema legal de la democracia norteamericana, 135-6
Stalin, 96
sumisión, 73

teoría de Festinger, véase disonancia cognitiva
teorías de "un mundo justo", 24, 72
Tocqueville, 115-204
  aspectos emocionales e intelectuales de, 117-48
  contradicciones en sus obras, 126-48
  declaración sobre las revoluciones, 25, 27
  estructura para el análisis del equilibrio, 115-16
  prejuicios de, 120-6
  psicología individual de, 151-3, 191
  universales psicológicos, 155

Trampa 22 (Heller), 100
tratado de la negación de Kant, 91

utilitarismo
  como mecanismo explicativo, 16
  en los movimientos revolncionarios, 28-9

vanidad, 35-6, 153
venganza, 175
veto absoluto, 38, 47n63
veto suspensivo, 36, 47n63
Veyne, Paul
  análisis de la ideología, 68-74
  análisis del euergetismo, 48-76
  relación con Tocqueville, 49
  teoría de la elección, 59-66
  y el funcionalismo, 66-8
vida civil y vida religiosa, 137-8
vida familiar, la opinión de Tocqueville, 137
vida política y vida familiar, 137
Vietnam, movimiento revolucionario, 27
volnntad
  debilidad de la, 61
  fuerza de, 163, 191-2
voto, motivación para, 53, 78n8
  paradoja del, 78n8

Zinoviev, Alexander, 84-109